Leo Strauss

Gesammelte Schriften
Band 2

Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften

Zweite Auflage

VERLAG J.B. METZLER

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Band 2

Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Herausgegeben von Heinrich Meier

Gefördert durch die
Carl Friedrich von Siemens Stiftung

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Leo Strauss

Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften

Unter Mitwirkung von Wiebke Meier
herausgegeben von Heinrich Meier

Zweite, durchgesehene und
erweiterte Auflage

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02419-0
ISBN 978-3-476-00728-5 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-00728-5

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2013 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 1997/2013
© Jenny Strauss Clay 1997
© Frommann-Holzboog-Verlag für S. 465–606

Inhalt

Vorwort des Herausgebers IX
Vorwort zur zweiten Auflage XXXVII

Teil I
Philosophie und Gesetz und zugehörige Schriften 1

Philosophie und Gesetz
Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer (1935) 3
Inhaltsverzeichnis 7
Einleitung 9
Der Streit der Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums (Bemerkungen zu Julius Guttmann, Die Philosophie des Judentums) 29
Die gesetzliche Begründung der Philosophie (Das Gebot des Philosophierens und die Freiheit des Philosophierens) 67
Die philosophische Begründung des Gesetzes (Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen) 87

Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî (1936) 125
Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss 159

Eine vermißte Schrift Farâbîs (1936) 167
Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss 177

Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis (1937) 179
Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss 191

On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching (1937) 195
Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss 229

Zu Abravanels Kritik des Königtums (1937) 233

Teil II
Frühe Schriften 235

Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis (1921) 237
Inhalt 239
Ein Gegensatz-Paar der Haltungen und der Methoden 244
Der Lehrgehalt
Die Erkenntnis-Lehre 253
Die Seins-Lehre 283
Zur Philosophie der Religion 288

Auszug aus der Inaugural-Dissertation (1921) 293

Antwort auf das »Prinzipielle Wort« der Frankfurter (1923) 299

Das Heilige (1923) 307

Anmerkung zur Diskussion über »Zionismus und Antisemitismus« (1923) 311

Der Zionismus bei Nordau (1923) 315

Paul de Lagarde (1924) 323

Soziologische Geschichtsschreibung? (1924) 333

Besprechung von A. Levkowitz, Religiöse Denker der Gegenwart (1924) 339

Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft (1924) 341

Ecclesia militans (1925) 351

Biblische Geschichte und Wissenschaft (1925) 357

Franz Rosenzweig und die Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1929) 363

Der Konspektivismus (1929) 365

»Religiöse Lage der Gegenwart« (1930) 377

Cohen und Maimuni (1931) 393

Besprechung von Julius Ebbinghaus, Über die Fortschritte der Metaphysik (1931) 437

Die geistige Lage der Gegenwart (1932) 441

Einleitungen zu Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften 465
Pope ein Metaphysiker! (1931) 467
Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig (1931) 473
Kommentar zu den »Termini der Logik« des Moses ben Maimon (1931) 476
Abhandlung über die Evidenz (1931) 477
Phädon (1932) 485
Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele (1932) 505
Über einen schriftlichen Aufsatz des Herrn de Luc (1932) 510
Die Seele (1932) 512
Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung (1936/1962/1974) 514
Morgenstunden und An die Freunde Lessings (1937/1974) 528

Eine Erinnerung an Lessing (1937) 607

Anhang 609
Philosophie und Gesetz
Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss 611
Die »Jüdischen Schriften« Hermann Cohens (1925) 621

Editorische Hinweise 627

Namenverzeichnis 647

Vorwort des Herausgebers

Der zweite Band der *Gesammelten Schriften* von Leo Strauss umfaßt 35 Arbeiten, die während der Jahre 1921–1937 entstanden. Im Verein mit den Bänden 1 und 3, welche die Bücher über Spinoza und Hobbes sowie die zugehörigen Studien aus dem gleichen Zeitraum enthalten, erschließt er das gesamte Frühwerk von Strauss[1] bis zur Übersiedlung in die USA im Jahr 1938. Alle Schriften werden in den Originalsprachen vorgelegt, wobei ein gutes Viertel des Bandes auf Erstpublikationen aus dem Nachlaß entfällt. Teil I macht nach mehr als sechs Jahrzehnten *Philosophie und Gesetz* wieder zugänglich, das den Beginn eines umwälzenden Neuverständnisses von Maimonides und seiner arabischen »Vorläufer« im Horizont der platonischen Politischen Philosophie markiert. Der Edition von *Philosophie und Gesetz* sind – ergänzt um die erstmals transkribierten Marginalien aus Strauss' Handexemplaren – vier wichtige Aufsätze der Jahre 1936/37 über Farabi, Maimonides und Abravanel beigegeben, die den neuen Interpretationsansatz fortführen. Eine knappe, bisher unbekannte Intervention mit dem Titel *Zu Abravanels Kritik des Königtums* schließt Teil I ab. Die *Frühen Schriften* in Teil II beginnen mit der Erstveröffentlichung von Strauss' Hamburger Dissertation *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* aus dem Jahr 1921 und enden mit einem Vorwort, das Strauss 1937 in Cambridge zu dem ungeschriebenen Buch *Eine Erinnerung an Lessing* verfaßte. Dazwischen liegen zahlreiche Aufsätze, Vorträge, Artikel und Rezensionen, die in chronologischer Reihenfolge präsentiert

---

[1] Die Verfasserangabe *Leo Strauß*, die in Zeitschriftenaufsätzen und Zeitungsartikeln der 20er und 30er Jahre anzutreffen ist, geht auf Irrtümer bzw. Eingriffe der jeweiligen Herausgeber oder Redakteure zurück. Die korrekte Schreibweise *Leo Strauss* findet sich nicht nur in den handschriftlichen Zeugnissen von Strauss und auf den Titelblättern aller seiner Bücher, sondern ebenso in den amtlichen Dokumenten der Zeit, angefangen bei der Dissertation vom Dezember 1921 bis zum letzten deutschen Reisepaß, den die Deutsche Botschaft in Paris am 30. November 1933 ausstellte.

werden. In Erstpublikation erscheinen *Der Konspektivismus* (1929), »*Religiöse Lage der Gegenwart*« (1930), *Cohen und Maimuni* (1931) und *Die geistige Lage der Gegenwart* (1932).

Leo Strauss' zweite selbständige Veröffentlichung *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* erschien pünktlich zu den Feierlichkeiten aus Anlaß der 800. Wiederkehr des Geburtstags von Maimonides am 30. März 1935 im Berliner Schocken Verlag. Schon wenige Tage danach zeigte Ludwig Feuchtwanger die neue Arbeit in einer Besprechung an, deren Eröffnungssatz lautete: »Die Sorge, daß der Zugang zu Maimonides durch das breite Schrifttum des Jubiläumsjahres eher verbaut als frei gemacht wird, ist durch die umstürzende Schrift von Leo Strauß ›Philosophie und Gesetz‹ beseitigt.«[2] Daß der Band rechtzeitig zum Maimonides-Jubiläum herauskam, bewirkte indes weder eine größere Verbreitung noch eine nennenswerte öffentliche Rezeption. Da es sich um die Publikation eines »jüdischen Verfassers« über einen »jüdischen Gegenstand« in einem jüdischen Verlag handelte – ein Umstand, der das Erscheinen von *Philosophie und Gesetz* im Deutschland des Jahres 1935 einzig ermöglichte[3] –, wurde sie außerhalb der wenigen noch existierenden jüdischen

---

[2] Ludwig Feuchtwanger: *Philosophie und Gesetz. Bemerkungen zu zwei neuen Arbeiten zum Verständnis Maimunis*, Jüdische Rundschau, Berlin, Nr. 29 vom 9. April 1935, p. 7. Feuchtwanger hatte 1913–1933 in München den Verlag Duncker und Humblot wissenschaftlich geleitet und war seit dem Ersten Weltkrieg ein guter Bekannter von Carl Schmitt. Ende 1932 veröffentlichte er in der Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung Strauss' Aufsatz *Das Testament Spinozas* (jetzt in *Gesammelte Schriften*, Band 1, p. 414–422). Am 15. April 1935 schreibt Feuchtwanger an Strauss: »Ihr Maimonides-Buch ist jüngst von mir i. d. ›Rundschau‹ besprochen worden. Ich schicke Ihnen gleichzeitig das Blatt. Ich habe kein gutes Gewissen dabei, weil ich die besonders schwierigen Voraussetzungen für die Beurteilungsmöglichkeit gut kenne: Aristoteles-Kenntnis u. Arabistik wären noch das Geringste. *Die Aufrollung der ganzen ›Existenzialphilosophie‹ u. Ontologie gehören dazu.* [. . .] Der Verfasser des ›Begr. d. Pol.‹ hat mir 1932 mit grosser Anerkennung von Ihnen gesprochen; das war aber gar nicht nötig, da ich Ihr Sp.-Buch kannte. Wenn ich Ihr Buch nicht bespr. hätte, hätte es niemand i. d. *Rundschau* besprochen. Nehmen Sie das als mildernden Umstand. [. . .] *Ich hoffe sehr auf Sie als auf die ganz Wenigen, die etwas zu sagen haben.*« (Leo Strauss Papers, Box 1, Folder 13, Department of Special Collections, University of Chicago Library.)

[3] So schlugen alle Versuche von Strauss fehl, für seine Monographie *Hobbes' politische Wissenschaft*, die ersichtlich einen »nichtjüdischen Gegenstand« behandelte, 1935 einen deutschen Verleger oder auch nur eine deutsche Zeitschrift zu finden, die bereit gewesen wäre, die Arbeit in mehreren Teilen

Organe so gut wie nicht zur Kenntnis genommen. Die meisten Büchereien in Deutschland waren für sie verschlossen. Selbst in den Bestand mancher Universitätsbibliothek fand sie keine Aufnahme. Die zeitgenössische Debatte überging sie fast durchweg mit Stillschweigen.[4] Man kann daher sagen: *Philosophie und Gesetz* lag seit dem Frühling 1935 gedruckt vor, ohne jemals wirklich veröffentlicht worden zu sein. Es blieb ein Buch für wenige. Über den Kreis der Spezialisten für das jüdische und islamische Mittelalter hinaus erreichte es »Eingeweihte« wie Ernest Barker in England, Étienne Gilson in Frankreich oder Carl Schmitt in Deutschland. Und es fand frühe Beachtung bei Freunden und Bekannten, denen Strauss das Buch selbst zukommen ließ: Aus dem Bereich der Philosophie sind hier Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger, Karl Löwith, Jacob Klein, Alexandre Koyré und Alexandre Kojève zu nennen, aus der Arabistik und der Judaistik u. a. Fritz Baer, Shlomo Pines,[5] Paul Kraus und Gershom Scholem. Ihre Namen mögen stellvertretend für den unterirdischen Einfluß stehen, den *Philosophie und Gesetz* von Anbeginn an ausgeübt hat.

Das Maimonides-Jubiläum war für den Schocken Verlag der Anlaß, *Philosophie und Gesetz* 1935 herauszubringen. Nicht so für Strauss. Er hatte das Buch weder im Blick auf das Gedenkjahr verfaßt, noch hatte er

---

abzudrucken. Das Buch kam 1936 schließlich in englischer Übersetzung unter dem Titel *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* bei der Clarendon Press, Oxford heraus, während das deutsche Original erst 1965 publiziert wurde.

[4] Als Randerscheinung sei die Attacke des nationalsozialistischen Philosophie-Dozenten Hans Alfred Grunsky erwähnt, der Strauss in eine Reihe mit Hermann Cohen, Maimonides und Philon stellte, um *Philosophie und Gesetz* eine »Umfälschung Platons« im Sinne »des jüdischen Prophetismus« vorzuwerfen, die ihm »um so dreister« erschien, da Strauss sich »sehr wohl bewußt« sei, »daß der Begriff des Propheten kein platonischer ist, eben weil er die Platon gänzlich fremde Vorstellung der Offenbarung voraussetzt« (*Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*. Berlin 1937, p. 15/16).

[5] Shlomo Pines rezensierte *Philosophie und Gesetz* in Recherches Philosophiques V, Paris 1936, p. 504–507. Beinahe drei Jahrzehnte später gab er gemeinsam mit Strauss die epochemachende Edition von Maimonides' *The Guide of the Perplexed* (Chicago 1963) heraus, zu der Pines eine sorgfältige Übersetzung des *More newuchim* aus dem arabischen Original sowie eine historische Einleitung beisteuerte und für die Strauss seinen berühmten Essay *How To Begin To Study The Guide of the Perplexed* schrieb (p. XI-LVI, wiederabgedruckt in *Liberalism Ancient and Modern*. New York 1968, p. 140–184).

es überhaupt als *Buch* geschrieben. Die Publikation stand im Zusammenhang mit der Bewerbung um eine Professur an der Hebrew University in Jerusalem, zu der sich Strauss 1933/34 entschloß, da das Stipendium der Rockefeller Foundation, das ihn von Oktober 1932 bis Dezember 1933 zunächst nach Paris und anschließend zur Fortsetzung seiner Hobbes-Forschungen nach London führte, am 30. September 1934 auslief und in Frankreich oder England keine Aussicht auf eine Anstellung bestand. Vom Herbst 1933 an bemühte sich Strauss um verschiedene Positionen in Jerusalem.[6] Nachdem der 19 Jahre ältere Julius Guttmann, Strauss' früherer Vorgesetzter an der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, 1934 den Lehrstuhl für jüdische mittelalterliche Philosophie erhalten hatte, riet Gershom Scholem Strauss mit Rücksicht auf eine andere neu zu besetzende Professur, möglichst bald eine judaistische Arbeit zu publizieren. Strauss hatte zu diesem Zeitpunkt zwei einschlägige Aufsätze druckfertig vorliegen, die seit längerem in Abschriften zirkulierten und Scholem wohlbekannt waren:

---

[6] Briefe an Fritz Baer vom 24. September 1933 und an Gershom Scholem vom 7. Dezember 1933. (Beide Briefe sowie alle anderen Briefe an Scholem, die in diesem Vorwort zitiert werden, sind unter der Signatur Arc. 4°1599 / Corresp. Leo Strauss des Department of Manuscripts & Archives Bestandteile der Sammlung der Jewish National and University Library Jerusalem. Xerokopien befinden sich in den Leo Strauss Papers, Box 18, Folder 1, Department of Special Collections, University of Chicago Library.) [Der Briefwechsel mit Scholem liegt inzwischen in *Gesammelte Schriften*, Band 3 publiziert vor. Dasselbe gilt für Strauss' Korrespondenzen mit Gerhard Krüger, Jacob Klein und Karl Löwith. Der Brief an Scholem vom 7. Dezember 1933 ist p. 706–709 abgedruckt. Alle im folgenden angegebenen Seitenzahlen zu den vier Korrespondenzen beziehen sich auf *GS* Bd. 3.] Am 7. Dezember 1933 unterrichtet Strauss Gerhard Krüger: »Ich erfahre eben, dass ich gewisse Aussichten habe, den Lehrstuhl für jüdische mittelalterliche Philosophie in Jerusalem zu erhalten« (p. 436). In einem Brief vom 31. Dezember 1933 an Jacob Klein, den engsten Freund der 20er und 30er Jahre, erläutert Strauss seine Haltung folgendermaßen (von der Kandidatur Julius Guttmanns wußte er zu der Zeit offenbar noch nichts): »Für Deine Palästina-Buber-Aktion Dir, sowie Krüger und Gadamer, meinen herzlichen Dank. Ich mache mir keine Illusionen darüber, dass [Simon] Rawidowicz vermutlich das Rennen machen wird, und ich bin nicht einmal traurig darüber: Palästina bedeutet den Verzicht auf Hobbes und damit auf vieles. Aber ich darf trotzdem nichts unversucht lassen, damit wir dreie nicht am 1. Oktober vor dem Nichts stehen. Ausserdem hoffe ich, dass sich, falls R. den Jerusalemer Posten bekommt, die dortige Universität für mich in England oder Amerika einsetzen wird. Am liebsten würde ich *natürlich* in England bleiben – *alles* spricht ja für dieses Land . . .« (p. 485).

Zum einen die schon im Juli 1931 abgeschlossene Studie *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*,[7] die zunächst im Korrespondenzblatt der Akademie für die Wissenschaft des Judentums erscheinen sollte, wozu es nicht kam, da das Korrespondenzblatt von 1931 an aus finanziellen Gründen nicht mehr fortgeführt werden konnte; zum anderen einen im September 1933 fertiggestellten Essay von etwa gleichem Umfang, der Julius Guttmanns *Philosophie des Judentums* aus demselben Jahr zum Anlaß für eine grundsätzliche Positionsbestimmung nimmt.[8] Am 2. August 1934 schreibt Strauss an Scholem: »Um Ihren Rat zu befolgen, bald eine judaistische Arbeit zu publizieren, habe ich an Nyberg, den Herausgeber des ›Monde Oriental‹, der meinen Aufsatz über Maimunis Prophetologie und ihre Quellen für den Jahrgang 1933 dieser Zeitschrift angenommen hat, geschrieben, ihn bittend, meinen Aufsatz nun endlich zu drucken.« Strauss fährt fort: »Da sich also, wie die Dinge liegen, die Publikation noch lange hinziehen kann, habe ich mir überlegt, ob es nicht angängig ist, sei es meine Guttmann-Rezension, sei es meinen Maimuni-Aufsatz sei es beide in hebräischer Übersetzung in einer palästinensischen Zeitschrift zu publizieren. Wie denken Sie darüber? Und wüssten Sie jemand, der die Übersetzungs-Arbeit auf sich nehmen würde?« Am 14. Dezember 1934 kann Strauss Scholem dann

---

[7] In einem Brief an Krüger vom 25. Juli 1931 heißt es: »Ich schicke Ihnen meinen Aufsatz mit. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie ihn bald einmal durchsähen. Es genügt für Sie Seite 1–5 und 23–37; der mittlere Teil ist allzu ›mittelalterlich‹« (p. 391). Gegenüber Scholem beschreibt Strauss den Hintergrund des Aufsatzes am 7. Dezember 1933: »Diese Arbeit ist als Vorarbeit für eine Geschichte der Prophetologie im M. A. gedacht, zu der ich viel gesammelt habe, aber an deren Ausarbeitung ich erst nach dem vorläufigen Abschluss meiner Hobbes-Arbeit (in zwei Abhandlungen über die Religionskritik des Hobbes und über Hegel und Hobbes) herangehen kann. Die Idee zu dieser grösseren Untersuchung auf mittelalterlichem Gebiet ist aus der mehrjährigen Beschäftigung mit Gersonides' Milchamoth ha-schem und Aristoteles- (bzw. Averroës-) Kommentaren hervorgegangen« (p. 708).

[8] Am 15. September 1933 erwähnt Strauss gegenüber Klein, »dass ich eine lange [,] für meinen Nachlass bestimmte Rezension von Guttmanns Buch geschrieben habe«. Am 24. September schickt er den Essay an Scholem. Am 3. Dezember 1933 erkundigt sich Strauss bei Krüger: »Hat er [Klein] Ihnen meine Guttmann-Kritik gegeben?« Am 10. Oktober 1934 teilt Strauss Klein mit: »Inzwischen habe ich nach einjährigem Zögern meine Guttmann-Rezension Guttmann eingeschickt. Das Ergebnis war überraschend: er war erfreut und geehrt, und er will sich wegen Publikation bemühen« (siehe p. 470, 702, 432, 523).

von einem ganz anderen Publikationsprojekt berichten: »Dank der freundlichen Vermittlung Ernst Simons und Bubers besteht nunmehr einige Aussicht, dass mein Aufsatz über Maimunis Prophetologie und deren Quellen, sowie meine Anmerkungen zu Guttmanns Buch endlich gedruckt werden. Der Lektor des Schocken-Verlags – Dr. Spitzer – schreibt mir, dass er die Publikation der Aufsätze gelegentlich des Maimuni-Jubiläums Schocken empfehlen will, sobald ein passender Titel, der die gemeinsame Veröffentlichung der beiden wenigstens formal sehr verschiedenen Aufsätze rechtfertigen würde, gefunden ist. Ich mache den Vorschlag, einen kleinen Aufsatz, betitelt ›Die gesetzliche Begründung der Philosophie‹, in dem ich die Behandlung dieses Themas bei Ibn Ruschd, Maimuni und Lewi b. Gerschom bespreche, hinzuzufügen, und dann das Bändchen ›Philosophie und Gesetz. Ein Beitrag zur Maimuni-Forschung‹ zu betiteln. Die Entscheidung liegt ganz in der Hand von Herrn Schocken in Jerusalem. Sie würden mich ungemein verpflichten, wenn Sie ein gutes Wort dafür bei Schocken einlegten. Eine nachdrückliche Empfehlung Bubers und ein Gutachten Schaeders sind Spitzer eingesandt worden.«[9] *Philosophie und Gesetz* nimmt jetzt so rasch konkrete Gestalt an, daß Strauss Guttmann nicht einmal sechs Wochen später, am 22. Januar 1935, über die weit vorangeschrittene

[9] P. 714. Im gleichen Sinn schreibt Strauss am selben Tag an Guttmann. (Leo Strauss Papers, Box 1, Folder 14.) Das Gutachten des Berliner Orientalisten Hans Heinrich Schaeder vom 20. November 1933 gibt folgende Beurteilung: »Dr. Strauss vereinigt in seltenem Masse die Fähigkeiten eines unbeirrbar auf den Grund der Sache gehenden und verantwortungsbewussten Philosophierens und einer ganz aufs Konkrete gehenden, vor keiner Detailuntersuchung sich scheuenden historischen Besinnung. Vor anderen, die ihr Studium auf die Gesamtentwicklung des Problems von Religion und Philosophie richten, hat er die intime und sichere Kenntnis des Problemstandes im Zeitalter der Aufklärung voraus. [. . .] Seine Studien zur Lehre von der Prophetie im islamischen und jüdischen Mittelalter, in denen er gegenwärtig steht und die er in den beiden genannten unveröffentlichten Aufsätzen skizziert, bedeuten, wenn ich recht sehe, die Erschliessung einer wesentlich neuen und unabsehbar fruchtbaren Perspektive für die Beurteilung der mittelalterlichen Diskussion des Problems von Offenbarung und Vernunft. Er findet hier einen Weg, die Lehre vom Offenbarungsbringer nicht mehr unter den verkürzenden Gesichtspunkten der modernen romantischen Religionsphilosophie, sondern aus der Tradition der antiken, insbesondere der platonischen Lehre vom Staat und von den Gesetzen her zu erläutern und die antike Einteilung der Philosophie bei der Betrachtung ihrer mittelalterlichen Fortsetzungen erneut in ihr Recht einzusetzen. Seine Arbeiten sind bei aller Subtilität ebenso kraftvoll und beherzt im gedanklichen Fortschritt wie bündig in der Sprache. Die historische Untersuchung verliert

Drucklegung ins Bild zu setzen vermag: »Ich habe bereits zwei Aufsätze druckfertig gemacht: die Rezension Ihres Buches und einen kurzen Artikel über die gesetzliche Begründung der Philosophie bei Ibn Ruschd, Maimuni und Gersonides. Den Aufsatz über Maimunis Prophetologie und ihre Quellen hoffe ich in 2–3 Tagen abschicken zu können. Und wenn ich dann noch Zeit und Ruhe habe, will ich eine Einleitung schreiben, die die Publikation dieser so ungleichmässigen Aufsätze motivieren soll.« Von dieser Einleitung, dem ersten, aber zuletzt geschriebenen Teil des Buches, wird noch zu sprechen sein. Halten wir fest, daß Strauss am 27. März 1935 in der Lage ist, gegenüber Guttmann und anderen Korrespondenzpartnern Vollzug zu melden. In knapp drei Monaten war das Vorhaben verwirklicht worden. An Gerhard Krüger in Marburg schickt Strauss die Ankündigung, »dass Sie in den nächsten Tagen 2 Exemplare einer Broschüre erhalten werden, von denen eines für Sie, das andere für Gadamer bestimmt ist. Ich würde mich freuen, gelegentlich Ihrer beider Meinung zu hören.«

Die Entstehungsgeschichte von *Philosophie und Gesetz* ist insofern von Interesse, als sie eine hinlängliche Datierung der einzelnen Teile des Bandes erlaubt, und die Chronologie der vier Aufsätze, aus denen sich *Philosophie und Gesetz* zusammensetzt, verdient wie die Chronologie der anderen Arbeiten, die Strauss zwischen 1929 und 1937 verfaßte, einige Beachtung, da sich während dieser neun Jahre eine tiefgreifende Neuorientierung im Denken von Strauss vollzieht und seine philosophischen Positionen einer beträchtlichen Veränderung unterliegen. Strauss selbst hat darauf aufmerksam gemacht, daß es nach dem Abschluß der *Religionskritik Spinozas* im Jahr 1928 zu einer Zäsur kommt, die für seinen weiteren Denkweg von größter Bedeutung ist. Am Ende des langen »autobiographischen Vorworts« zur amerikanischen Übersetzung des Spinoza-Buches spricht er von einem »change of orientation«, der sich als Abkehr von der durch ein mächtiges Vorurteil sanktionierten Prämisse vollzog, »that a return to premodern philos-

---

sich an keinem Punkt im Stofflich-Antiquarischen, sondern bleibt immer philosophisch aktuell. Wer immer heute Religionsgeschichte und Geschichte des religions-philosophischen Denkens studiert, hat aus diesen Arbeiten fort und fort zu lernen und sich zu ihnen zu stellen. Es gibt auf den Gebieten, die er traktiert, kaum dringlichere Forschungsgegenstände als die seinen und kaum einen besser gerüsteten Arbeiter als ihn.« (Eine Kopie des Gutachtens befindet sich in der Correspondence Leo Strauss, Arc. 4°1599 der Jewish National and University Library Jerusalem.)

ophy is impossible«, eine Prämisse, die, wie er eigens hinzusetzt, der *Religionskritik Spinozas* zugrunde lag. Ihren ersten Ausdruck habe der Orientierungswandel »not entirely by accident« in dem 1932 veröffentlichten Aufsatz *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* gefunden.[10] Was hat diesen Orientierungswandel bewirkt? Wie ist er, genauer betrachtet, zu bestimmen? Und welche Einsichten werden durch ihn eröffnet? Die gegenwärtige Edition, die die Schriften der entscheidenden Jahre zwischen dem Abschluß des Spinoza-Buches und dem Neubeginn in Amerika erstmals vollständig und im Zusammenhang vorlegt, wird den sorgfältigen Leser in den Stand setzen, diese und ähnliche Fragen selbst zu beantworten. Einige wenige Hinweise zur Entwicklung von Strauss' Denken mögen neben Informationen zur Chronologie seines Œuvre[11] gleichwohl nicht unangebracht sein.

Im Zentrum von Strauss' Orientierungswandel steht die emphatische Wendung zur Politischen Philosophie im Sinne eines bewußten Rück-

---

[10] *Liberalism Ancient and Modern*, p. 257 – *Gesammelte Schriften,* Band 1, p. 54. Beachte außerdem Strauss' Brief vom 23. Juni 1935 an Karl Löwith (p. 648). Strauss' *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* sind in Band 3 der *Gesammelten Schriften*, p. 217–238, enthalten.

[11] Unter Zugrundelegung der Korrespondenz bzw. gestützt auf die eigenhändigen Datierungen in den Handexemplaren (H) von Strauss, soweit diese verfügbar sind, läßt sich folgende Chronologie der für unsere Frage relevanten Schriften rekonstruieren: 1929 (H) *Der Konspektivismus*, bis Dezember 1930 »*Religiöse Lage der Gegenwart*«, bis Mai 1931 *Cohen und Maimuni*, bis Juli 1931 *Philosophie und Gesetz*, Teil IV, ca. Oktober 1931 *Besprechung von Julius Ebbinghaus*, Ende Oktober–Anfang November 1931 *Disposition: Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht*, Ende 1931 *Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes*, bis Februar 1932 *Die geistige Lage der Gegenwart*, April–Mai 1932 (H) *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, Ende 1932–Anfang 1933: *Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes*, 1933–1934 *Die Religionskritik des Hobbes*, bis September 1933 *Philosophie und Gesetz*, Teil II, ca. Dezember 1934–Januar 1935 *Philosophie und Gesetz*, Teil III (auf der Grundlage eines Manuskript von 1932?), Januar–Februar 1935 (H) *Philosophie und Gesetz*, Teil I, 1934 bis Mai 1935 *Hobbes' politische Wissenschaft*, ca. zweites Halbjahr 1935 Veränderungen und Ergänzungen des Textes von *The Political Philosophy of Hobbes* gegenüber dem deutschen Original, August–Oktober 1935 (H) *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî*, November 1935 (H) *Eine vermißte Schrift Farâbîs*, Mai 1936 *Notes additionelles* zu *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî*, August 1936 (H) *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, April-August 1937 (H) *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*.

gangs auf die politischen Meinungen und theologischen Überzeugungen, die der Philosophie vorausliegen oder die geeignet sind, die Philosophie grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Wendung zur Politischen Philosophie wird flankiert von einer neuen hermeneutischen Offenheit und von der Wiederentdeckung der Kunst des exoterisch-esoterischen Schreibens. Die erstere findet ihren sinnfälligen Niederschlag in der Maxime, daß die größten Anstrengungen zu unternehmen seien, die Philosophen der Vergangenheit so zu verstehen, wie diese sich selbst verstanden. Die letztere führt zur Einsicht in die Differenz, die aus politischen wie aus philosophischen Gründen zwischen den allgemein zugänglichen Lehren und dem Denken jener Philosophen besteht. Jedes der drei Momente schließt auf seine Weise die Abkehr von der »durch ein mächtiges Vorurteil sanktionierten *Prämisse*« ein, daß eine Rückkehr zur vormodernen Philosophie unmöglich sei. Die wichtigsten Erwägungen und Begegnungen, die zu der hier nur knapp umrissenen Neuorientierung beitrugen,[12] lassen sich stichwortartig benennen: (1) Das Ergebnis der *Religionskritik Spinozas*, daß die Antwort des modernen Rationalismus auf die Offenbarungsreligion unzureichend blieb, oder die Feststellung, daß die »offensive Kritik« fehlschlug und die »Napoleonische Strategie«, mit der die moderne Aufklärung die Orthodoxie zu besiegen hoffte, schließlich den Verdacht heraufbeschwor, der Aufklärung liege statt eines »neuen Wissens« lediglich ein »neuer Glaube« zugrunde. (2) Die Frage, ob die Selbstzerstörung der Vernunft nicht die unvermeidliche Konsequenz des modernen im Unterschied zum vormodernen Rationalismus ist und ob der radikale Historismus, in dem jene Selbstzerstörung am klarsten oder am entschlossensten zum Ausdruck kommt, nicht als die Position begriffen werden muß, in der die komplexe historische Bewegung der modernen Philosophie zu ihrem Ende gelangt. (3) Das Urteil, daß der Einbruch einer auf Offenbarung beruhenden Tradition in die Welt der Philosophie und der über Jahrhunderte hinweg in vielfältiger Verschränkung geführte Kampf gegen diese Tradition die Philosophie in eine zweite, geschichtliche Höhle gesteigerter Mittelbarkeit und Künstlichkeit manövrierten, die unter-

[12] Eine eingehendere Auseinandersetzung findet sich in meinen Schriften *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*. Stuttgart–Weimar 1996, p. 19–43, und *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. Stuttgart-Weimar 2003, p. 13–48.

halb der »natürlichen« Höhle angesiedelt sei, in welcher die Philosophie dem Platonischen Gleichnis zufolge ihren Aufstieg beginnt; und daran anknüpfend die Einschätzung, die historischen Erschwernisse, die zu den natürlichen Schwierigkeiten des Philosophierens in der Gegenwart hinzutreten, machten eine besondere Anstrengung zur Wiedergewinnung des natürlichen Horizonts in Form einer historischen Propädeutik erforderlich. (4) Die Einsicht in die Möglichkeiten, die Nietzsches Kritik der Prinzipien der biblischen wie der philosophischen Tradition für ein ursprüngliches Verständnis dieser Prinzipien eröffnet, und desgleichen in die Chancen, die Heideggers Destruktion der Tradition für eine angemessene, ganz auf die Sache gerichtete Auseinandersetzung mit dem Denken der Philosophen der Vergangenheit bereithält, wenn diese Destruktion am Leitfaden der Politischen Philosophie erfolgt. (5) Der Schluß, daß der Philosoph der Gegenwart allen Grund hat, sich der vormodernen Philosophie nicht in der Haltung dessen zu nähern, der glaubt, die mittelalterlichen und die antiken Philosophen besser verstehen zu können, als sie sich selbst verstanden, sondern der Alternativen bedenken und Wege erkunden will, die aus dem modernen Engpaß herausführen, kurz: der begierig ist, von der vormodernen Philosophie zu lernen, und der dafür offen bleibt, von ihr in Staunen versetzt, überrascht zu werden.

Zu einer folgenreichen Überraschung kam es für Strauss, als er 1929 oder 1930 zum erstenmal Avicennas Traktat *Über die Teile der Wissenschaften* las und darin auf die Aussage stieß, daß die Behandlung der Prophetie und des göttlichen Gesetzes in Platons *Nomoi* enthalten sei. Der Hinweis Avicennas, den Strauss mehr als vier Jahrzehnte später seinem letzten Buch, dem Kommentar zu den *Nomoi*, dem »frömmsten« und dem »ironischsten von Platons Werken«, als Motto voranstellte,[13] erschloß gleichsam über Nacht einen neuen, unverhofften Zugang nicht nur zu den arabischen Philosophen Alfarabi, Avicenna, Averroes und zu Maimonides, sondern zu Platon selbst. Der Fund in der Berliner Staatsbibliothek war die Geburtsstunde von Strauss' Thema »Philosophie und Gesetz«. Ein Gegenstand, dem Strauss seine Aufmerksamkeit vornehm-

[13] *The Argument and the Action of Plato's »Laws«*. Chicago 1975, p. 1 und 3; *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*, in diesem Band p. 198; cf. *Philosophie und Gesetz*, p. 112, 114, *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî*, p. 126, *Cohen und Maimuni*, p. 425, ferner *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, Social Research, 6, No. 4, November 1939, p. 530–532.

lich aus historischen Gründen zugewandt hatte, stellte sich als von eminent philosophischem Interesse heraus.[14] Denn Avicennas Sentenz besagte in anderen Worten, daß Platon lange vor dem Einbruch der Offenbarungsreligionen in die Welt der Philosophie über die Mittel verfügte, deren die Philosophen des Mittelalters bedurften und deren sich die platonischen politischen Philosophen bedienten, um die geschichtliche Herausforderung zu meistern, mit der sie konfrontiert waren: d. h. um sie philosophisch zu verstehen und um sie politisch zu ihrem Besten und zum Besten ihrer Gemeinwesen zu wenden. Die arabischen Philosophen und Maimonides stehen in der Nachfolge Platons, wenn sie das göttliche Gesetz, die Vorsehung und den Propheten als Gegenstände der Politik begreifen; sie stützen sich auf die *Nomoi*, wenn sie die Lehre von der Offenbarung, die Doktrin der partikularen Providenz und die Prophetologie als Teile der Politischen Wissenschaft (und nicht etwa der Metaphysik) behandeln;[15] sie bewegen sich im Horizont der *Politeia*, wenn sie die Gründung der »vollkommenen Stadt« als die raison d'être der Offenbarung ansehen.[16] In diesem Sinne kann Strauss davon sprechen, daß wir bei Platon die »ungläubige, philosophische Grundlegung des Offenbarungsglaubens in ihrem Ursprung« erfassen.[17] Das Unterfangen, den Offenbarungsglauben grundzulegen, unterscheidet den Rationalismus der platonischen politischen Philosophen vom modernen Rationalismus, der nicht weniger an einer natürlichen Erklärung interessiert, der nicht weniger um ein philosophisches Verständnis des Offenbarungsglaubens bemüht ist, die Aus-

---

[14] Nach Abschluß des Spinoza-Buches konzentrierte sich Strauss in seinen Forschungen auf Hobbes einerseits, auf das Denken des Mittelalters andererseits. Am 26. Juni 1930 bietet er Krüger an, in dessen Augustinus-Seminar ein Referat über »Aufklärung im Mittelalter« zu halten. Erläuternd fügt er hinzu: »Ich hatte meine Arbeit über einen jüdischen Scholastiker – Gersonides – als reine ›Lernarbeit‹ begonnen, ausserdem auch, weil ich ja den Leuten, die mich bezahlen, irgendwelche Elaborate liefern muss. Ich merkte aber bald, dass sich die Arbeit so stumpfsinnig nicht durchführen lässt, einfach weil der Gegenstand zu aufregend ist« (p. 382).

[15] *Philosophie und Gesetz*, p. 57/58, 59, 90, 111, 116; *Quelques remarques*, p. 125, 126, 132/133, 136/137, 139; *Eine vermißte Schrift Farâbîs,* p. 170; *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, p. 182–184, 187, 189.

[16] *Philosophie und Gesetz*, p. 60, 114/115, 123; *Quelques remarques*, p. 143.

[17] *Philosophie und Gesetz*, p. 64. Cf. p. 49, 86, 118; *The Argument and the Action of Plato's »Laws«,* p. 7–11.

einandersetzung aber nicht aus der Sicht des Gründers führt.[18] Und wiederum im Unterschied zum modernen Rationalismus beginnt der vormoderne Rationalismus die Auseinandersetzung beim Gesetz: Er vollzieht seine Grundlegung des Offenbarungsglaubens als Grundlegung des Gesetzes. Der platonische Rationalismus beginnt beim Gesetz im ursprünglichen Verstande, bei der umfassenden Ordnung des Gemeinwesens, die Religion und Politik in sich vereint und als religiöses, politisches, moralisches Gesetz den Einzelnen ganz, existentiell in Anspruch nimmt.[19] Er läßt sich auf diesen Anspruch radikal ein, um das Gesetz radikal zu verstehen. Er begründet das Gesetz, um über das Gesetz hinauszugelangen. Wenn die philosophische Begründung des Gesetzes die Art und Weise ist, das Gesetz von Grund auf zu verstehen, so ist sie zugleich der Ort, an dem die Voraussetzungen der Philosophie zur Sprache kommen, an dem die Selbsterkenntnis des Philosophen in Rede steht. Denn mit der Grundlegung des Gesetzes als der politisch-theologischen Ordnung oder der Lebensweise des Gemeinwesens ist die Frage nach dem Recht des philosophischen Lebens in aller Schärfe gestellt. Sie rückt ins Zentrum der Politischen Philosophie, und insofern der Rationalismus der mittelalterlichen Platoniker wesentlich Politische Philosophie ist, lautet sein zentrales Thema daher nicht »Glaube und Wissen«, sondern »Gesetz und Philosophie«: Die philosophische Begründung des Gesetzes wird zur Grundlegung der Philosophie.[20]

Leo Strauss hat seine neue Auslegung der Politischen Philosophie des islamischen und des jüdischen Mittelalters in den Aufsätzen und Vorträgen der Jahre 1930–1937 beharrlich vorangetrieben und zusehends reicher entfaltet. Die Auseinandersetzung mit der konfliktgeladenen Polarität »Philosophie und Gesetz« gewinnt dabei nicht nur an Tiefe, sondern auch an Klarheit. Manche vorsichtige Aussage und mancher behutsame Hinweis der Teile II–IV von *Philosophie und Gesetz* ent-

---

[18] Cf. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, Ill. 1958, p. 288–290, 291/292; außerdem *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, p. 26.

[19] *Philosophie und Gesetz*, p. 61; *Quelques remarques*, p. 126. »... law is originally nothing other than the way of life of the community. The first things and the right way cannot become questionable or the object of a quest, or philosophy cannot emerge, or nature cannot be discovered, if authority as such is not doubted or as long as at least any general statement of any being whatsoever is accepted on trust.« *Natural Right and History*. Chicago 1953, p. 84.

[20] *Philosophie und Gesetz*, p. 48, 60, 62, 66, 67/68, 78; *Quelques remarques*, p. 125, 128, 152; *On Abravanel's Philosophical Tendency*, p. 198/199.

hüllen ihre volle Tragweite erst im Licht der rhetorisch kühneren Essays *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî* und *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*. Angesichts seiner Wertschätzung für die mittelalterliche Aufklärung, die, wie Strauss hervorhebt, im Gegensatz zur modernen oder »eigentlichen Aufklärung« auf dem esoterischen Charakter der Philosophie bestand, sollte Strauss' Zurückhaltung indes in allen genannten Schriften (einschließlich der »sehr gewagten« Einleitung zu *Philosophie und Gesetz*) nicht gering veranschlagt werden.[21] Sie zeigt sich u. a. darin, daß es der Aufmerksamkeit des Lesers anheimgestellt bleibt, Argumente, die ineinandergreifen, aber an weit auseinanderliegenden Stellen entwickelt werden, oder wichtige Feststellungen, die geeignet sind, sich wechselseitig zu erhellen, die der Autor jedoch auf unterschiedliche Publikationen »verteilt« hat, zusammenzubringen, um sie selbst zu denken und die nötigen Schlüsse zu ziehen. Drei Beispiele, die über den vorliegenden Band hinausführen, seien genannt: Was Strauss präzise im Auge hat, wenn er zu Beginn der Einleitung in *Philosophie und Gesetz* davon spricht, daß »die Kritik der Gegenwart, die Kritik des modernen Rationalismus *als die Kritik der modernen Sophistik* der notwendige Anfang, die beständige Begleitung und das untrügliche Kennzeichen des Suchens der Wahrheit« sei, »das in unserem Zeitalter möglich ist«, wird erkennbar, wenn man die Kritik der »epimetheischen« Physik der Sophistik im Rückgriff auf Platons *Protagoras* in *Hobbes' politische Wissenschaft* heranzieht, die Strauss zur gleichen Zeit schrieb oder schon abgeschlossen hatte.[22] Wer verstehen will, weshalb Strauss, abermals in der Einleitung, bei seiner Aussage, die moderne Philosophie habe die Platonische Kritik des natürlichen Tapferkeitsideals »derart ›radikalisiert‹, daß der Tugendcharakter der Tapferkeit als solcher förmlich geleugnet wird«, das Wort *radikalisiert* in Anführungszeichen setzt, oder wer

---

[21] *Philosophie und Gesetz*, p. 46, 47, 67, 71, 74, 76, 78, 88/89, 115 (cf. zu p. 123 die Variante, die p. 612 mitgeteilt wird, und *Cohen und Maimuni*, p. 425); *Quelques remarques*, p. 137, 144/145, 148, 152, 156; *Der Ort der Vorsehungslehre*, p. 184, 186/187; *On Abravanel's Philosophical Tendency*, p. 197/198.

[22] *Philosophie und Gesetz*, p. 9/10 (meine Hervorhebung); *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied 1965, p. 138 (*GS* 3, p. 162/163). Am 27. März 1935 schreibt Strauss an Krüger: »Um ein mögliches Missverständnis zu vermeiden: ›Sophistik‹ auf der ersten Seite meiner Einleitung ist ganz wörtlich gemeint (nach dem Protagoras-Mythos): auf Grund einer epimetheischen Physik (der Preisgegebenheit des Menschen) zur Unterwerfung unter das kommen, was die Athener sagen« (p. 342).

Strauss' Auseinandersetzung mit der »neuen Tapferkeit« Nietzsches und Heideggers begreifen möchte, in der die Einleitung kulminiert, wird mit Gewinn lesen, was Strauss in *Hobbes' politische Wissenschaft* über die *radikale Kritik* des Tapferkeitsideals – jetzt ohne Anführungszeichen – zu sagen hat.[23] Im Kontext derselben Erörterung schließlich findet sich – am deutlichsten ausgesprochen in der überarbeiteten englischen Fassung – eine Feststellung, die den Status der Ausführungen zum »grundsätzlichen Unterschied zwischen Platon und Aristoteles« klärt, die am Ende von *Philosophie und Gesetz* stehen und die dem einen oder anderen Leser möglicherweise Rätsel aufgeben.[24] Allerdings kommt es auch zu inhaltlichen Modifikationen – und zu neuen Entdeckungen. So gewinnt Strauss etwa in der zweiten Hälfte des Jahres 1935 für sich selbst größere Klarheit über die politische Dimension der philosophischen Auseinandersetzung mit den Offenbarungsreligionen oder über das, was er die »philosophische Politik« nennt. Sie findet ihren Ausdruck u. a. in der Zeichnung der Rolle Alfarabis als Gründervater des ersten großen Unternehmens zur Wiederherstellung der Philosophie und in der Beobachtung, daß die arabischen Philosophen dem Krieg und der Tapferkeit eine erheblich größere Bedeutung beimaßen, als Platon oder Aristoteles dies getan hatten, sowie in der parallelen Beobachtung, daß Hobbes – den Strauss zu jener Zeit als den Gründervater der modernen Politischen Philosophie ansah – in kritischer Wendung gegen die antiken Philosophen der Außenpolitik den Primat zusprach.[25] Die gewichtigsten

---

[23] *Philosophie und Gesetz*, p. 14, 25/26; *Hobbes' politische Wissenschaft*, p. 141–143 (*GS* 3, p. 166–169).

[24] »It is not courage which is the highest virtue – self-mastery stands higher, and higher still than self-mastery stand wisdom and justice. *In itself wisdom stands supreme, but justice stands supreme from an exoteric point of view.* This explains why Plato does not assert, as does Aristotle, the superiority of the theoretical life to ethical virtue.« *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 147 (meine Hervorhebung). In *Hobbes' politische Wissenschaft*, p. 142 (*GS 3*, p. 167/168) lautete die Stelle zuvor: »Nicht die Tapferkeit ist die höchste Tugend – höher als die Tapferkeit steht die Besonnenheit, höher noch als die Besonnenheit stehen Einsicht und Gerechtigkeit. Und zwar steht an sich am höchsten die Einsicht, für den Menschen jedoch die Gerechtigkeit. So erklärt es sich, daß Platon nicht so wie Aristoteles den Vorrang des theoretischen Lebens vor der ethischen Tugend behauptet.« Cf. *Philosophie und Gesetz*, p. 122/123.

[25] *Quelques remarques*, p. 128–130, 136, 142, 150/151, 156–158 (cf. *On Abravanel's Philosophical Tendency*, p. 197, 205/206); *The Political Philo-*

Veränderungen in Strauss' Position betreffen indes die Darstellung und – wenn wir über die Jahre 1930–1937 für einen Augenblick hinaussehen – das Verständnis von Maimonides insgesamt. Hatte Strauss Maimonides im Spinoza-Buch noch als »Anhänger der Offenbarungs-Religion« und als «gläubigen Juden« charakterisiert, so ist er zehn Jahre später davon überzeugt, daß Maimonides in seinem Glauben schlechterdings kein Jude war; und hatte er sich 1928 bei der Interpretation des *More newuchim* im wesentlichen an die traditionelle Lesart gehalten, so kommt er nach einem sorgfältigen Studium des Buches 1938 zu der Auffassung, Maimonides sei mit dem *Führer der Verwirrten* in einem ganz anderen Maßstab gelungen, was Nietzsche mit dem *Zarathustra*

---

sophy of Hobbes, p. 161–163. Der lange Absatz über den Primat der Außenpolitik fehlt in *Hobbes' politische Wissenschaft*. Er wurde etwa zur selben Zeit in den englischen Text eingefügt, zu der Strauss *Quelques remarques* schrieb. Zur Interpretation beachte, was Strauss in *Thoughts on Machiavelli,* p. 298/299 über die Antiken und die Modernen mit Rücksicht auf »the art of war« zu erwägen gibt und was das Buch insgesamt zu Machiavellis »spiritual warfare« enthält. Cf. *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, p. 24–28. (Den Irrtum, daß Hobbes der Gründer der modernen Politischen Philosophie gewesen sei, hat Strauss im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe des Hobbes-Buches 1952 förmlich berichtigt [p. XIX]: »Hobbes appeared to me as the originator of modern political philosophy. This was an error: not Hobbes, but Machiavelli, deserves this honor.«) – Am 2. Oktober 1935 – das Manuskript zu *Quelques remarques* stand kurz vor dem Abschluß – schreibt Strauss an Scholem: »Was ich in dieser Schrift [*Philosophie und Gesetz*] rein historisch behauptet habe, hat sich mir inzwischen freilich als gänzlich ungenügend herausgestellt: Cohen hat [mit seiner Behauptung, Maimonides sei Platoniker gewesen,] viel mehr recht als ich mir habe träumen lassen (seine Begründung freilich ist und bleibt verfehlt, ja absurd). Was da zwischen 900 und 1200 vorgegangen ist, sieht ganz anders aus, als es im Lichte der Rezeption der islamischen Philosophie durch das Christentum erscheint (und diese Rezeption ist vielleicht mehr noch als die spezifisch modernen Vorurteile der Grund für die herrschende Ansicht). Wenn ich Zeit und Kraft habe, will ich im Lauf von etwa 10 Jahren ein Buch über den Moreh schreiben. Vorläufig publiziere ich eine Einführung in den Moreh unter dem Titel: Hobbes's political science in its development, die nächstes Jahr bei der Oxford Press herauskommen soll« (p. 716). Zur politischen Dimension der Auseinandersetzung mit der Offenbarungsreligion, die die Gründerväter des arabischen und des modernen Unternehmens einer Erneuerung der Philosophie führten, siehe außerdem das *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. XXIII–XXIV und den dort zitierten Brief von Strauss an Paul Kraus vom 17. Mai 1936.

vorschwebte.[26] Die auffälligste Modifikation der seit 1930 entwickelten neuen Maimonides-Auslegung[27] nimmt Strauss während unseres Zeitraums in *Quelques remarques* vor. Er rückt dort explizit von der Ansicht ab, daß die Angewiesenheit der Philosophen auf die Offenbarung für Maimonides ihren Grund in der Insuffizienz des menschlichen Verstandes hat. Vermutlich im Hinblick auf die Insuffizienz-Behauptung, die in der Darstellung von *Philosophie und Gesetz* eine prominente Rolle spielte,[28] spricht Strauss viele Jahre später zurückblickend davon,

---

[26] Cf. *Die Religionskritik Spinozas,* p. 208, 238, 254; *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill. 1952, p. 81, 124–126; Briefe an Jacob Klein vom 16. Februar und 23. Juli 1938 (p. 549/550 und 553/554). – Daß *Philosophie und Gesetz* noch kein zureichendes Verständnis des *More* zugrunde lag, bringt Strauss im ersten Satz von *How To Begin To Study The Guide of the Perplexed* zum Ausdruck: »I believe that it will not be amiss if I simply present the plan of the *Guide* as it has become clear to me in the course of about twenty-five years of frequently interrupted but never abandoned study.« *Liberalism Ancient and Modern*, p. 140. Im Manuskript, an dem Strauss in der Zeit vom 19. Mai bis 13. August 1960 arbeitete, hatte zunächst *36 years* gestanden, was uns ins Jahr 1924, zur Veröffentlichung von *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas*, zurückgebracht hätte. Strauss hat dann, rot unterstrichen, die Korrektur *25 years* vorgenommen, womit der Beginn des Studiums, das Strauss auf den Plan des *More* verwandte, in die Zeit nach der Veröffentlichung von *Philosophie und Gesetz* fällt. Strauss ließ nie einen Zweifel daran, daß ein philosophisches Werk von der Art des *More* nicht angemessen verstanden werden kann, solange dessen Plan dem Leser nicht klar vor Augen steht.

[27] In *A Giving of Accounts*, The College, Annapolis, 22, No. 1, April 1970, p. 3/4, wird der folgende mündliche Bericht von Strauss dokumentiert: »Maimonides was, to begin with, wholly unintelligible to me. I got the first glimmer of light when I concentrated on his prophetology and, therefore, the prophetology of the Islamic philosophers who preceded him. One day when reading in a Latin translation Avicenna's treatise, *On the Division of the Sciences*, I came across this sentence (I quote from memory): the standard work on prophecy and revelation is Plato's *Laws*. Then I began to begin to understand Maimonides's prophetology and eventually, as I believe, the whole *Guide of the Perplexed*. Maimonides never calls himself a philosopher; he presents himself as an opponent of the philosophers. He used a kind of writing which is, in the precise sense of the term, exoteric. When Klein had read the manuscript of my essay on the literary character of the *Guide of the Perplexed*, he said, ›We have rediscovered exotericism.‹«

[28] *Philosophie und Gesetz*, p. 51/52, 55, 77, 82. Welchen Status die Insuffizienz-Behauptung in *Philosophie und Gesetz* hat, mag hier offenbleiben. Beachte dazu p. 58/59 und 64 sowie die Frage am Ende der Einleitung: »Ist sie [die Aufklärung Maimunis] nicht sogar in mancher Hinsicht ›radikaler‹, dem Geist des Judentums gefährlicher als die moderne Aufklärung überhaupt?« In

er habe sich »sozusagen gegen Guttmanns gemässigten Rationalismus auf dem Weg über einen jüdischen Thomismus zum radikalen ›Rationalismus‹ bewegt«.[29] Der Abravanel-Aufsatz, der die Konturen des politischen Philosophen Maimonides im kontrastierenden Vergleich mit dem politischen Theologen Abravanel besonders scharf hervortreten läßt, kommt der Position des »radikalen Rationalismus« zweifellos sehr nahe. Er bildet in seiner ungewöhnlichen Offenheit einen Übergang zu

---

Quelques remarques beginnt Strauss seine Antwort folgendermaßen: »Il reste à savoir si Maïmonide, lui aussi, regarde la fondation de la cité parfaite comme la raison d'être de la révélation. *On a pensé* que, selon lui, le but principal de la révélation était la proclamation des vérités les plus importantes, surtout de celles qui ne sont pas accessibles à la raison humaine . . .« (p. 143, meine Hervorhebung).

[29] Wie aus zwei Briefen von Strauss an Guttmann hervorgeht, hatte Guttmann Strauss 1934 eine ausführliche Antwort auf die Rezension der *Philosophie des Judentums* zugeschickt (Briefe vom 14. Dezember 1934 und 22. Januar 1935). Später schrieb Guttmann eine Kritik zu *Philosophie und Gesetz*, die er jedoch nicht veröffentlichte. Gegenüber Klein erwähnt Strauss am 10. Oktober 1939: »Kraus hat Guttmann in Jerusalem gesprochen. Guttmann sagte ihm, dass er einen Artikel gegen mich schreibe, worauf K. ihm erwiderte, dass es zu spät sei, da ich inzwischen eine neue Maimonides-Interpretation hätte« (p. 583). Am 22. Juni 1952 – Guttmann war 1950 gestorben – heißt es dann in einem Brief an Scholem: »Von Guttmann's angefangener Replik wusste ich durch ihn selber. Er schrieb mir vor einigen Jahren (vielleicht sind es schon 8–10 Jahre her), dass er die Fortsetzung der Replik aufgegeben habe, weil ich selbst meinen in *Philosophie und Gesetz* exponierten Standpunkt aufgegeben hätte. Das ist insofern richtig, als ich öffentlich G.' These hinsichtlich der Identität von Vernunft und Offenbarung im M. A. zugestimmt habe, aber in meiner nunmehrigen Zustimmung ist meine frühere Ablehnung ›aufgehoben‹: ich habe mich s. z. s. gegen G.' gemässigten Rationalismus auf dem Weg über einen jüdischen Thomismus zum radikalen ›Rationalismus‹ bewegt, bin also nunmehr auf dem rechten Flügel (denn die Rechte ist die Wahrheit, die Linke ist sinister, wie niemand besser als Sie weiss), während ich in *Ph. u. G.* auf dem linken Flügel stand: Guttmann immer in der Mitte. (Ich versuche *nunmehr*, zu einem gemässigten ›Rationalismus‹ vorzudringen, der aber, fürchte ich, G. noch inakzeptabler wäre, als die beiden früheren Positionen). Wie dem auch sei, ich bin der Meinung, dass G.' Kritik immer noch höchst relevant ist« (p. 727/728). Als Scholem Strauss 1972 das im Nachlaß aufgefundene Typoskript von Guttmanns Kritik anbietet, bekundet Strauss sein Interesse (17. November 1972). Am 2. Januar 1973 bestätigt er den Empfang (p. 765). Der Aufsatz, der zwischen 1940 und 1945 entstanden war, wurde kurz nach Strauss' Tod von Pines veröffentlicht: *Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?* Jerusalem 1974 (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, V, 6).

dem 1938 mit um so größerer Zurückhaltung und in äußerster Konzentration verfaßten Essay *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*.[30]

Die Einleitung zu *Philosophie und Gesetz* nimmt in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein. Sie ist unbeschadet des Rahmens, der einen ausdrücklichen Bezug zu den nachfolgenden Texten herstellt und ohne den sie 1935 nicht hätte publiziert werden können, ein Essay eigenen Rechts. In wenigen Tagen ausgearbeitet, gehört sie zu den brillantesten Aufsätzen, die Strauss geschrieben hat. Ihre großen Themen – das Wiederverständnis des Streits zwischen Aufklärung und Orthodoxie, das notwendige Scheitern aller Versuche, eine Synthese von »Jerusalem« und »Athen« herbeizuführen, die Selbstzerstörung der Vernunft als Konsequenz des modernen Rationalismus, das Erfordernis, die philosophische Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsglauben neu aufzunehmen – sind für die zukünftigen Studien von Strauss programmatisch. Der Analyse des »Atheismus aus Redlichkeit«, jenes neuen »Atheismus mit gutem oder auch mit schlechtem Gewissen«, der vom »gewissenlosen Atheismus, vor dem die Vergangenheit schauderte, eben durch seine Gewissenhaftigkeit, durch seine Moralität unterschieden ist«, billigt Strauss fast drei Jahrzehnte später eine so unverminderte Gültigkeit zu, daß er die entscheidenden Passagen aus der Einleitung wörtlich ins Englische überträgt, um sie in sein »autobiographisches Vorwort« aufzunehmen.[31] Da der Essay mit großer Kraft die philosophische Intention zur Darstellung bringt, die für die Untersuchung des

---

[30] *On Abravanel's Philosophical Tendency*, p. 197/198, 200–204, 205/206, 207 n. 33, 209, 215, 224/225. *The Literary Character* wurde 1941 veröffentlicht und ist in *Persecution and the Art of Writing*, p. 38–94 wiederabgedruckt.

[31] Cf. *Philosophie und Gesetz*, p. 17, 18, 19, 20, 23, 24–26 mit *Liberalism Ancient and Modern,* p. 254, 255, 256; *Gesammelte Schriften*, Band 1, p. 50, 51 und insbesondere 52/53. Der Schlußsatz der Analyse lautet: »Das letzte Wort und die schließliche Rechtfertigung der Aufklärung ist der Atheismus aus Redlichkeit, der die Orthodoxie radikal überwindet, indem er, frei von der polemischen Bitterkeit der Aufklärung und von der zweideutigen Ehrfurcht der Romantik, sie radikal versteht« (p. 26). Im »autobiographischen Vorwort« fügt Strauss hinzu, was in der Einleitung nicht ausdrücklich formuliert, deshalb aber nicht weniger klar als die zugrundeliegende Stoßrichtung der Kritik erkennbar war: »Yet this claim, however eloquently raised, cannot deceive one about the fact that its basis is an act of will, of belief, and that being based on belief is fatal to any philosophy« (p. 256; Band 1, p. 53).

scheinbar historischen Gegenstandes von *Philosophie und Gesetz* leitend ist, handelt es sich zugleich im strengen Sinne um eine Einleitung, um eine Hinführung zu den Teilen II – IV und mithin um den Teil, der den Band erst zu einem Ganzen macht. Am 9. Mai 1935 schreibt Strauss aus Cambridge an Kojève: »Lesen Sie doch einmal die Einleitung und den Aufsatz Nr. 1. Die Einleitung ist sehr gewagt und wird Sie schon deshalb interessieren. Und schreiben Sie mir dann Ihre Ansicht. Ich selbst halte sie für das Beste, das ich geschrieben habe.« Kojèves Urteil ist nicht überliefert. Die zeitgenössischen Reaktionen aus Strauss' Freundes- und Bekanntenkreis, die wir kennen, könnten indes kaum unterschiedlicher sein. Sie reichen von Löwiths Mutmaßung, Strauss ergreife für die Orthodoxie Partei,[32] bis zu Guttmanns Annahme, daß er sich mit der Position der »modernen Existenzialphilosophie« identifiziere.[33] Klein, den Strauss ein paar Jahre zuvor in einem Brief an Krüger als »perscrutatorem cordis mei« bezeichnet hatte, bekennt eine gewisse Ratlosigkeit angesichts der Frage, die sich auf den letzten Seiten der Einleitung erhebe: »*wohin* soll uns nun aber die Aufklärung Maimunis führen? Ich bin mir vollkommen klar darüber, dass hier eine Antwort eben nicht *sofort* möglich ist: es ist die Situation, in der wir uns überhaupt befinden: eine Antwort vorwegnehmen hiesse ja gar nicht mehr Zurück-verstehen-Wollen.« Er läßt sein Staunen in die Erwägung einmünden: »Immerhin könnte man, Deiner Darstellung *folgend*, zu dem Ergebnis kommen: warum denn nun nicht Orthodoxie?! Du selbst sagst ja etwas *sehr*, *sehr* Wichtiges, wie mir scheint, wenn Du ›Redlichkeit‹ *nicht* mit ›Wahrheitsliebe‹ identifizierst. Und folglich bleibt alles offen. Wogegen ich *selbst* gar nichts habe. Aber es ist klar, dass die Leute Dir das einwenden werden.«[34] Für Scholem hingegen bleibt die wichtigste Frage keineswegs offen. »In diesen Tagen«, schreibt er am 29. März 1935 an Walter Benjamin, »erscheint bei Schocken zum Maimonides-

---

[32] Cf. Löwiths Brief an Strauss vom 15. April 1935. Strauss erwidert darauf am 23. Juni 1935: »Übrigens: ich bin *nicht* orthodoxer Jude!« (p. 645–647). Am 14. Februar 1934 bemerkt Strauss gegenüber Scholem in anderem Zusammenhang: »Dass ich nicht orthodox bin und für ein orthodoxes Institut unter keinen Umständen in Frage komme, da ich keinerlei Konzessionen machen kann, brauche ich Ihnen ja kaum zu sagen« (p. 711).

[33] Julius Guttmann: *Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?*, p. 6, cf. p. 26/27.

[34] Brief vom 6. Mai 1935 (p. 538/539). Die Charakterisierung »perscrutator cordis mei« findet sich in Strauss' Brief vom 19. August 1932 an Krüger (p. 399).

jubiläum ein Buch von Leo Strauß (den nach Jerusalem berufen zu lassen ich mich sehr bemüht habe), das – ein bewundernswerter Mut für ein Buch, das von jedem als das eines Kandidaten für Jerusalem verstanden werden muß – mit einem ausführlich (wenn auch völlig irrsinnig) begründeten unverstellten Bekenntnis zum Atheismus als der wichtigsten jüdischen Losung beginnt! Das läßt sogar jene ersten 40 Seiten Deiner Habilitationsschrift hinter sich! Ich bewundere diese Moral und bedaure den offenbar bewußt und gewollt provozierten Selbstmord eines so guten Kopfes. Die Freiheit, für die Berufung eines Atheisten auf einen religionsphilosophisch firmierenden Lehrplatz zu stimmen, ist hierorts begreiflicherweise nur von höchstens drei Menschen zu erwarten.« Benjamin quittiert die Nachricht am 20. Mai mit den Sätzen: »... an dem Buch von Leo Strauß ist mir viel gelegen. Was du mir von ihm sagst, paßt in das angenehme Bild, das ich mir immer von ihm gemacht hatte.«[35]

Die *Frühen Schriften* in Teil II sind eine einzige Bestätigung für die aus der Distanz eines halben Jahrhunderts getroffene Feststellung von Jacob Klein, Strauss' vorrangiges Interesse habe zur Zeit ihrer ersten Begegnung an der Universität Marburg 1920 und in den Jahren ihrer beginnenden Freundschaft danach zwei Fragen gegolten: der Frage Gottes und der Frage der Politik.[36] Das Gewicht dieser Fragen, die sich – angefangen bei den beiden ersten Veröffentlichungen von Strauss, einer Intervention in der Debatte um den Zionismus und einem kurzen Aufsatz zu Rudolf Ottos Buch *Das Heilige* – wie ein roter Faden durch die Artikel und Rezensionen der 20er Jahre ziehen, rechtfertigt die vollständige Wiedergabe der Publikationen vor der Zäsur um das Jahr 1929, die zusammen mit der Dissertation die erste Gruppe der *Frühen Schriften* ausmachen.[37] Strauss selbst hätte diese Beiträge zu Zeit-

---

[35] Gershom Scholem (Hrsg.): *Walter Benjamin – Gershom Scholem. Briefwechsel 1933–1940*. Frankurt/Main 1980, p. 192/193, 197.

[36] »Now, while Mr. Strauss and I were studying we had many, I should say, endless conversations about many things. His primary interests were two questions: one, the question of God; and two, the question of politics. These questions were not mine. I studied [...] Hegel, mathematics, and physics.« *A Giving of Accounts*, p. 1.

[37] Berücksichtigt sind alle bisher bekannt gewordenen Veröffentlichungen. Der eine oder andere Zeitungsartikel mag in der Zukunft noch auftauchen. So stieß Josef Rolf Lawitschka bei Nachforschungen für eine Dissertation über Isaac Breuer auf den Beitrag *Ecclesia militans*, worauf mich Friedrich Niewöh-

schriften und Zeitungen höchstwahrscheinlich in keine Sammlung aufgenommen; er trug sie nicht einmal für sein Privatarchiv zusammen; und an eine spätere Publikation der Doktorarbeit, die er als Zweiundzwanzigjähriger bei Ernst Cassirer in Hamburg schrieb, dachte er gewiß nicht: 1970 nennt er seine Promotion »a disgraceful performance«.[38] Doch angesichts der Tatsache, daß die Dissertation über Jacobi inzwischen in französischer Übersetzung zugänglich ist[39] und Übersetzungen in weitere Sprachen angekündigt sind, erscheint es an der Zeit, eine verläßliche Edition des deutschen Originals vorzulegen – zumal die Frage Gottes bereits in der Dissertation ihren Ort findet. Die zionistischen Artikel und Stellungnahmen der Jahre 1923–1925 lassen den Ausgangspunkt der intellektuellen Entwicklung deutlicher zutage treten, die das »autobiographische Vorwort« beleuchtet und deren philosophisches Interesse darin beschlossen liegt, daß sie die Wahrheit der Platonischen *Politeia* bezeugt, derzufolge der Aufstieg der Philosophie bei den politischen Meinungen, die für den Einzelnen verpflichtend oder bindend sind, seinen Anfang nimmt und sich als Einsicht in deren Natur oder in deren Grenzen vollzieht.

Die zweite Gruppe der *Frühen Schriften* umfaßt Texte, in denen sich Strauss' »Orientierungswandel« vorbereitet oder bereits ausspricht. Da sie mit Ausnahme der Ebbinghaus-Rezension bisher durchweg unveröffentlicht geblieben sind, werfen sie zusätzliches Licht auf die Faktoren, die zu jenem Orientierungswandel beitrugen und die ich oben in fünf Punkten gekennzeichnet habe. So treffen wir am Ende des Konspektivismus-Aufsatzes auf die Frage, »wie die Welt, in der die Wissenschaft entstand, vor dem Einbruch des biblischen Bewusstseins aussah?«, an die Strauss bekräftigend die Ankündigung knüpft: »Nur in Orientierung an dieser Welt ist der Horizont zu gewinnen, in dem nunmehr allein radikal gefragt und geantwortet werden kann.« Oder wir sind jetzt imstande zu verfolgen, wie Strauss, beginnend mit dem Vortrag »*Reli-*

---

ner freundlicherweise hingewiesen hat. Siehe dazu jetzt die neu aufgefundenen Artikel, die im Anhang zur zweiten Auflage und im Anhang zur dritten Auflage von *Gesammelte Schriften*, Band 1 2001 bzw. 2008 sowie im Anhang zur zweiten Auflage des vorliegenden Bandes veröffentlicht worden sind.

[38] *A Giving of Accounts*, p. 2.

[39] Revue de Métaphysique et de Morale, 99, 1994, Nos. 3, 4, p. 291–311, 505–532. Die Übersetzung stützt sich auf eine Xerokopie des Münchner Typoskripts, die ich dem Department of Special Collections der University of Chicago Library in den 80er Jahren zum Geschenk gemacht hatte.

giöse Lage der Gegenwart«, das Bild der »zweiten Höhle« einführt und Schritt für Schritt zur Entfaltung bringt, das er in der Ebbinghaus-Besprechung erstmals gedruckt verwendet.[40] Anderes kommt hinzu: Die Kritik des »Konspektivismus«, die Strauss 1931 in eine Kritik der »Sophistik der Zeit« umzuarbeiten beabsichtigte,[41] können wir als frühes Beispiel für Strauss' Fähigkeit zu Ironie und Spott oder zu jenem »Lachen« lesen, das »wesentlich zu aller Aufklärung gehört, sie sei platonisch oder modern«.[42] Die Rede mit dem Titel »*Religiöse Lage der Gegenwart*« zeigt anschaulich, wie Strauss ein ihm vorgegebenes Thema mit leichter Hand in sein Thema zu verwandeln, wie er es auf die Ebene der Auseinandersetzung zu heben versteht, die ihm angemessen erscheint. In *Cohen und Maimuni* begegnen wir der ersten Präsentation der neuen Maimonides-Auslegung, die über weite Strecken in den

---

[40] Am 15. Oktober 1931 schreibt Strauss an Krüger: »Ich habe jetzt noch einen vierten Mann entdeckt, der bezüglich der Gegenwart als zweiter Höhle einer Meinung mit uns ist: Ebbinghaus. Sein Vortrag ›Ueber die Fortschritte der Metaphysik‹ enthält einige ganz ausgezeichnete Formulierungen; ich werde die Schrift in der D.L.Z. anzeigen« (p. 394/395). Zur »zweiten Höhle« siehe: »*Religiöse Lage der Gegenwart*«, p. 386/387; *Besprechung von Julius Ebbinghaus*, p. 438/439; *Die geistige Lage der Gegenwart*, p. 451/452, 455/456, 461; *Philosophie und Gesetz*, p. 14, 45; *Persecution and the Art of Writing*, p. 155/156. Cf. *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, p. 21–28 und 42/43.

[41] In einem Brief vom 27. Februar 1931 an Krüger heißt es: »Beiliegend also der Konspektivismus, mit der freundlichen Bitte, ihn Gogarten zuzuleiten. Ich denke mir die Ausarbeitung in der Weise, dass ich die in der 2. Hälfte angedeutete Kritik ausführlich mache, insbesondere, indem ich zeige, wie Mannheim völlig ›hilflos‹ bleibt, indem er nach der Politik als Wissenschaft und nach der Utopie fragt, ohne durch Plato erleuchtet zu sein (Entschuldigen Sie den barbarischen Satz!). Diese Tendenz bringe ich zum Ausdruck, indem ich dem Ganzen die Überschrift gebe: Sophistik der Zeit. Ich werde die Thesen, die ich in meinem Vortrag über die religiöse Lage der Gegenwart ausgeführt habe, (die 2. Höhle usw.) hineinarbeiten. Ich habe die Hoffnung, dass der Aufsatz so umgearbeitet, wie ich es jetzt plane, Ihnen einleuchten und Sie amüsieren wird, jedenfalls viel besser sein wird als jetzt. Also: wenn Gogarten bereit ist, den Aufsatz vermehrt und verbessert einem geeigneten Verleger zu empfehlen, sei es als Beitrag zu einer Zeitschrift, sei es als selbständiges Heft, so werde ich mit Freude an die Ausarbeitung herangehen« (p. 384). In den Leo Strauss Papers, Box 8, Folder 4, befindet sich ein zwei Seiten umfassender, handschriftlicher Gliederungsentwurf mit dem Titel *Sophistik der Zeit*.

[42] Brief an Krüger vom 17. Juli 1933 (p. 431).

vierten Teil von *Philosophie und Gesetz* Eingang fand.[43] *Die geistige Lage der Gegenwart* schließlich stellt uns Strauss' geschichtliche Selbstreflexion als Antwort auf das historische Bewußtsein vor Augen und erhellt die Rolle, die Nietzsche in dieser Selbstreflexion spielt.

Die dritte Abteilung der *Frühen Schriften* enthält die Einleitungen, die Strauss für die Jubiläumsausgabe der *Gesammelten Schriften* von Moses Mendelssohn verfaßte. Strauss schrieb sie zunächst im Auftrag der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, deren Mitarbeiter er von Februar 1925 bis Oktober 1932 war und die ihn von 1926 an mit der Edition einer größeren Zahl philosophischer Schriften Mendelssohns betraute.[44] Die beiden ersten Bände der Jubiläumsausgabe, die Strauss mit herausgab, die *Schriften zur Philosophie und Ästhetik* II und III 1, erschienen 1931 und 1932. Der Band III 2, den Strauss allein edierte und mit dem er 1932 schon weit vorangekommen war,[45] konnte aufgrund der politischen Umstände in den 30er Jahren nicht mehr verlegt werden. Strauss setzte neben seinen Studien zu Hobbes und zur mittelalterlichen Philosophie die Arbeit an der Edition der *Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung* sowie der *Morgenstunden* und *An die Freunde Lessings* gleichwohl fort. Die Einleitung zur *Sache Gottes*, die 1936 im Typoskript vorlag, veröffentlichte Strauss 1962 als Beitrag zur Festschrift für Krüger.[46] Dagegen sollte er den langen Aufsatz über die

---

[43] Am 7. Mai 1931 berichtet Strauss Krüger von dem Vortrag, den er am 4. Mai in der Aula der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin gehalten hatte: »Vergangenen Montag hielt ich einen Vortrag über Cohen und Maimonides. Ich versuchte zu zeigen, dass Cohen mit seiner Behauptung: Maimonides sei *im Grunde* Platoniker, und *nicht* Aristoteliker, gewesen, *trotz allem* recht hat; freilich kann man das nicht so *direkt* zeigen, wie C. das getan hat. Ich habe in diesem Vortrag meine These über die islamisch-jüdische Scholastik (dass sie die Offenbarung in dem durch Platos Staat und Gesetze abgesteckten Rahmen versteht) zum ersten Mal publiziert. Schade, dass Sie nicht da waren; ich hätte gern Ihre Meinung gehört. Sie hätten auch gesehen, wie viel ich von Ihrer Plato-Vorlesung profitiert habe« (p. 385).

[44] Brief an Cyrus Adler vom 30. November 1933 (Leo Strauss Papers, Box 4, Folder 1). Als die Akademie Ende 1931 in wirtschaftliche Schwierigkeiten geriet, mußte allen Mitarbeitern gekündigt werden.

[45] Am 21. August 1932 schreibt Strauss an Krüger, daß er die Kommentierung von Mendelssohns *Morgenstunden*, »wenn es irgend geht, in der nächsten Zeit abschliessen möchte«. Am 7. Februar 1933 erwähnt er die Arbeit an der Einleitung zur *Sache Gottes* (p. 400, 426).

[46] Am 12. September 1962 schreibt Strauss an Krüger: »It was extremely good of you to write to me about my contribution to the Festschrift. I thought that it

Morgenstunden und *An die Freunde Lessings*, den er gleichfalls noch während seines Aufenthalts in Cambridge zum Abschluß gebracht hatte,[47] selbst nicht mehr im Druck sehen: Band III 2 und mit ihm Strauss' Darstellung des Streits zwischen Mendelssohn und Jacobi über den Spinozismus Lessings, die sich wie eine Detektivgeschichte liest, kam erst 1974, einige Monate nach dem Tod von Strauss, in der unter der Leitung von Alexander Altmann fortgeführten Jubiläumsausgabe heraus. Nach dem Zweiten Weltkrieg trug sich Strauss mit dem Gedanken, das unveröffentlichte Manuskript über den Streit um Lessing einem Essay mit der Überschrift *A Controversy on Spinoza* zugrunde zu legen, der das vorletzte Kapitel eines Buches mit zum Teil veröffentlichten, zum Teil neu zu schreibenden Aufsätzen von Strauss bilden sollte. Der Band, dessen Umfang Strauss auf 350 Seiten veranschlagte und dessen Veröffentlichung er für 1948 ins Auge faßte, hatte den Arbeitstitel *Philosophy and The Law: Historical Essays*. Die Überschriften der zwölf Kapitel, die Strauss in einem maschinenschriftlichen Entwurf skizzierte, lauteten: I) Modern Jewish philosophy and its limitations. II) Jerusalem and Athens. III) The two faces of Socrates. IV) How to study Jewish medieval philosophy. V) Maimonides' political science. VI) Maimonides' ethics. VII) The literary character of the Guide for the Perplexed. VIII) Fârâbî's treatise on Plato's philosophy. IX) The Law of Reason in the Cuzari. X) Persecution and the art of writing. XI) A

---

was fitting for the purpose because of your deep interest in Leibniz. I regret that by a grave error of the publisher the error was created that the article had been published before: it was written in 1936 for Volume III b of the Jubilee edition of Mendelssohn's works, and the volume could no longer appear because of the situation at that time« (p. 453).

[47] Am 31. Mai 1937 schreibt Strauss an Guttmann, den verantwortlichen Herausgeber der Jubiläumsausgabe: »Was die Mendelssohn Einleitung angeht, so habe ich die Auswirkungen und Folgen des Streits [um den Spinozismus Lessings] schon von mir aus völlig unberücksichtigt gelassen. Aber die Entstehungsgeschichte ist so undurchsichtig und unaufgehellt, dass eine gewisse Ausführlichkeit nicht zu vermeiden ist, zumal da das sachliche Verständnis der Kapitel XIII-XV der Morgenstunden völlig vom Verständnis der Entstehungsgeschichte abhängt. Es ist, wie mir scheint, von erheblicher Bedeutung, dass der Begriff des geläuterten Spinozismus in der ganzen Vorgeschichte nicht auftaucht. Im übrigen hoffe ich, Ihnen bald die Einleitung zur Beurteilung vorlegen zu können.«

controversy on Spinoza. XII) Nathan the Wise.[48] An die Stelle dieses nie verwirklichten Buchprojekts trat 1952 die Sammlung *Persecution and the Art of Writing*.

Das Kapitel über *Nathan der Weise* blieb ebenso ungeschrieben wie das Buch, das Strauss 1937 in Cambridge über Lessing zu schreiben beabsichtigte. Wir haben deshalb über den Autor, der für Strauss' Wiederentdeckung der Unterscheidung exoterischer und esoterischer Rede von besonderer Bedeutung war,[49] außer den wenigen Seiten, die ihm in dem Ende 1939 verfaßten, Fragment gebliebenen und erst postum veröffentlichten Aufsatz *Exoteric Teaching* gewidmet sind,[50] von Strauss nur das Vorwort zu *Eine Erinnerung an Lessing*, das den gegenwärtigen Band beschließt. Es endet mit den Worten: »Übrigens war der Verfasser nicht uneingedenk der Dankespflicht, die seiner Nation gegenüber jenem grossen Sohn der deutschen Nation obliegt, zumal in diesem Augenblick des Abschieds.« Strauss hatte zunächst

---

[48] Plan of a book tentatively entitled *Philosophy and The Law: Historical Essays*. 5 Seiten. Leo Strauss Papers, Box 11, Folder 11. Die Essays VII, VIII, IX, X lagen zum Zeitpunkt des Entwurfs gedruckt vor, von Aufsatz IV existierte ein Typoskript, das postum erschien, die Aufsätze II und V hat Strauss später geschrieben und publiziert. (Cf. *Die Denkbewegung von Leo Strauss*. Bibliographie: A 18, B 29, 31, 36, 38, 61, 129.)

[49] In *A Giving of Accounts* berichtet Strauss 1970: »In this study [of Spinoza's *Theological Political Treatise*] I was greatly assisted by Lessing, especially his theological writings, some of them with forbidding titles. Incidentally, Lessing is also the author of the only improvised live dialogue on a philosophic subject known to me. Lessing was always at my elbow. This meant that I learned more from him than I knew at that time. As I came to see later Lessing had said everything I had found out about the distinction between exoteric and esoteric speech and its grounds« (p. 3). Schon 1948 hatte Strauss am Ende des Vortrags *Reason and Revelation*, den er am Hartford Theological Seminary in Hartford, Connecticut hielt, mit Nachdruck auf Lessing hingewiesen: »In conclusion, I would like to name that man to whom I owe, so to say, everything I have been able to discern in the labyrinth of that grave question: Lessing. I do not mean the Lessing of a certain tradition, the Lessing celebrated by a certain type of oratory, but the true and unknown Lessing. Lessing's attitude was characterized by an innate disgust against compromises in serious, i. e. theoretical, matters […] He decided in favor of philosophy.« *Reason and Revelation* in: Heinrich Meier: *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge und New York 2006, 7. Auflage 2008, p. 178.

[50] Der Aufsatz wurde zuerst in Interpretation 14: 1, Januar 1986, p. 51–59 veröffentlicht. Leider versäumte es der Editor, den Leser darüber zu unterrichten, daß es sich bei dem Text um den ersten Teil einer längeren Arbeit

»Augenblick der Trennung« geschrieben, um dann die Trennung durch den Abschied zu ersetzen. Gegen Ende seines Lebens erinnert er sich in einem Brief an Alexander Altmann an den Titel des einst geplanten Buches über Lessing als *Abschied von Deutschland*: »Im Jahre 1937 hatte ich die Absicht, entweder in einem Schlußteil der Einleitung [zu ›Morgenstunden‹ und ›An die Freunde Lessings‹] oder in einer selbständigen Schrift (unter dem Titel ›Abschied von Deutschland‹) das Zentrum von Lessings Gedanken de Deo et mundo darzustellen. Die entscheidenden Punkte sind mir heute noch so klar wie damals. Aber ›Pläne machen mehremals – –‹. Das Einzige, was ich tun konnte, war, meine besseren Schüler nachdrücklich auf Lessing hinzuweisen und bei passender Gelegenheit zu sagen, was ich Lessing verdanke.«[51]

Wie im Falle von Band 1 der *Gesammelten Schriften* gilt auch am Ende des Vorworts zum zweiten Band mein besonderer Dank Joseph Cropsey, Distinguished Service Professor of Political Science Emeritus der University of Chicago, der als Literary Executor von Leo Strauss diese Ausgabe in jeder Weise gefördert hat, und Jenny Strauss Clay, Professor of Classics an der University of Virginia in Charlottesville, die mir die Handexemplare der Publikationen ihres Vaters zur Verfügung stellte und darüber hinaus stets großes Entgegenkommen bewies. Rémi Brague, Professor für arabische Philosophie an der Sorbonne und Herausgeber einer verdienstvollen Sammlung der Arbeiten von Strauss über Maimonides, die 1988 in Paris unter dem Titel *Maïmonide* erschien, erklärte sich wiederum bereit, die arabischen und hebräischen Teile der Edition verantwortlich zu betreuen. Ralph Lerner, Benjamin

---

handelt, die im Manuskript mit der Überschrift *II* für den nicht ausgeführten zweiten Teil abbricht. Aus dem fragmentarischen Charakter mag sich auch erklären, weshalb Strauss von der Publikation absah. Allerdings findet sich im Nachlaß eine Notiz, die die ursprüngliche Disposition der Abhandlung erkennen läßt. Ein Plan für Teil II enthält die folgenden Eintragungen: »7. Aristotle's ›exoteric‹ writings. 8. Cicero. 9. Xenophon. Cyneg. 10. Plato's Letters. 11. Plato's Dialogues. Phaedrus, Rep., Timaeus. 12. Plato on the poets and Hesiod on the Muses. 13. Herakleitus. 14. The big exceptions: Epicurus and Sophists. Cic. Rep. III.« (Leo Strauss Papers, Box 12, Folder 2.) Siehe jetzt die Kritische Edition, die Hannes Kerber von *Exoteric Teaching* vorgelegt hat in: Martin D. Yaffe und Richard S. Ruderman (Hrsg.): *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. New York 2013.

[51] Der Brief an Alexander Altmann vom 28. Mai 1971 ist abgedruckt in Altmanns Vorbemerkung zu Band III 2 der Jubiläumsausgabe (Stuttgart-Bad Cannstatt 1974), p. VIII.

Franklin Professor of Political Science an der University of Chicago, und Yosef Hayim Yerushalmi, Salo Wittmayer Baron Professor of Jewish History an der Columbia University, gaben mir wertvolle Ratschläge bei der Entzifferung der arabischen und hebräischen Passagen in den Marginalien von Strauss' Handexemplaren. Dem Department of Special Collections der University of Chicago Library und dem zuständigen Kurator Daniel Meyer danke ich für die freundliche Unterstützung, die meiner Frau und mir während unserer Arbeit im Leo Strauss Archiv 1987, 1989, 1993, 1994 und 1996 zuteil wurde. Dr. George Elliott Tucker, damals Herausgeber des Independent Journal of Philosophy, machte mir in den 80er Jahren den größten Teil der Korrespondenz von Leo Strauss mit Jacob Klein, Alexandre Kojève, Gerhard Krüger und Karl Löwith zugänglich. Hinsichtlich der fehlenden Briefe an Jacob Klein waren mir Kathryn Kinzer, Library Director des St. John's College, Annapolis, und Dr. Elliott Zuckerman, Literary Executor von Jacob Klein, behilflich. Im Falle der Briefe an Gershom Scholem gebührt der Dank Rafael Weiser, Director des Department of Manuscripts and Archives, The Jewish National and University Library, Jerusalem. Der Inhaber des Frommann-Holzboog Verlags, Günther Holzboog, erteilte die Erlaubnis, Strauss' Einleitungen zu den Schriften von Mendelssohn in den Band aufzunehmen. Meinen Freunden Seth Benardete und Christopher Bruell danke ich für ungezählte Gespräche, die wir in den vergangenen Jahren miteinander führten und in denen einige der Gedanken, die in diesem Vorwort zum Ausdruck kommen, zum erstenmal erprobt worden sind.

München, Juli 1997 H. M.

Vorwort zur zweiten Auflage

Die zweite Auflage von Band 2 der *Gesammelten Schriften* ist gegenüber dem verbesserten Nachdruck, der 1998 erschien, erneut durchgesehen worden.[1] Druckfehler sind, soweit sie mir bekannt wurden, korrigiert. Dasselbe gilt für zwei Versehen in den Transkriptionen von *»Religiöse Lage der Gegenwart«* und *Cohen und Maimuni*.[2] Im *Vorwort des Herausgebers* wurden die Seitenzahlen zu den angeführten Briefen ergänzt, die seit 2001 in Band 3 der *Gesammelten Schriften* publiziert vorliegen. Einige Anmerkungen enthalten zusätzliche Hinweise und kleinere Nachträge.[3] Im übrigen blieb das Vorwort von 1997 unverändert.

Der *Anhang* macht die *Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss* zu *Philosophie und Gesetz* in Erstpublikation zugänglich. 1997 war das Handexemplar verschollen. Deshalb konnten für *Philosophie und Gesetz* im Unterschied zu allen anderen Schriften in Teil I von Band 2 die Marginalien nicht mitgeteilt werden. Die *Marginalien* dokumentieren sämtliche Eintragungen, die Strauss in seinem Exemplar vornahm, vollständig, ohne Auslassung und ohne Änderung, exakt in der Gestalt, in der Strauss sie über einen Zeitraum von mindestens zehn bis fünfzehn Jahre notierte.[4] Strauss nutzte das Handexemplar als eine Art Archiv: um relevante Funde an den einschlägigen Stellen für sich festzuhalten, um die Sache erhellende Verbindungen herzustellen, gele-

---

[1] Der verbesserte Nachdruck von 1998 wurde vom Verlag nicht als solcher ausgewiesen.

[2] Die beiden Versehen waren in den Corrigenda des *Sonderdrucks für Subskribenten der Gesammelten Schriften* 2001 bereits berichtigt, blieben aber, wie eine Reihe weiterer schon in den Corrigenda mitgeteilter Errata, im zweiten Nachdruck von Band 2 unberücksichtigt, der 2004 ohne mein Wissen erfolgte.

[3] Anm. 6, 11, 12, 26, 37, 49, 50.

[4] Abweichende Schreibweisen (z. B. Cusari und Cuzari) wurden ebenso beibehalten wie ungenau wiedergegebene Titel (z. B. Mediaeval Jewish Philosophy). Beachte die Erläuterungen zu den *Marginalien* unten S. 158.

gentlich auch, um sich auf eine frühere Position kommentierend zu beziehen (»Noch ist Ben Soma draußen.«). Außerdem enthält der Anhang den Wiederabdruck von *Die »Jüdischen Schriften« Hermann Cohens*, eines Artikels aus dem Jahr 1925, der mir 1997 nicht bekannt war.[5]

Die Bände 1–3 der *Gesammelten Schriften* umfassen mit den Nachträgen, die in den verschiedenen Neuauflagen inzwischen hinzugekommen sind, 51 Arbeiten aus den Jahren 1921–1937, jeweils in den Originalsprachen, in denen sie geschrieben oder veröffentlicht wurden. Die Sammlung der Bücher, Aufsätze, Vorträge, Artikel und Rezensionen der Jahre in Europa und die Korrespondenzen, die in Band 3 ediert sind, erlauben es, den Weg zu verfolgen, auf dem Strauss Strauss wurde. Leser, die sich für die Erneuerung der Philosophie interessieren, die Strauss seit Ende der 1930er Jahre in Angriff nahm, verweise ich auf meine Auseinandersetzung *Die Erneuerung der Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion. Zur Intention von Leo Strauss' »Thoughts on Machiavelli«*.[6]

Jenny Strauss Clay, Professor of Classics an der University of Virginia, Charlottesville, danke ich dafür, daß sie mir das wiederaufgefundene Handexemplar von *Philosophie und Gesetz* zur Verfügung gestellt hat. Rémi Brague, em. Professor für arabische Philosophie an der Sorbonne, Paris, und Ralph Lerner, Benjamin Franklin Professor Emeritus an der University of Chicago, bin ich für die Entzifferung, und die Überwachung des Satzes, der arabischen und hebräischen Eintragungen im Handexemplar von *Philosophie und Gesetz* zu besonderem Dank verpflichtet.

München, September 2013 H. M.

---

[5] Ich danke Dr. Marcus Brainard, der mir den Artikel zur Kenntnis brachte. Er fand die Druckfahnen im Nachlaß von Jacob Klein am St. John's College, Annapolis, zusammen mit einem Sonderdruck des Aufsatzes *Soziologische Geschichtsschreibung?*, der autographe Korrekturen von Strauss enthält (siehe *Editorische Hinweise*, S. 637) und zwei weiteren Artikeln von Strauss aus den 1920er Jahren (siehe *Vorwort zur dritten Auflage* in Band 1, p. XXII, Anm. 3).

[6] *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*. München 2013, p. 39–147.

Teil I

Philosophie und Gesetz und zugehörige Schriften

Leo Strauss

Philosophie und Gesetz

Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer

(1935)

Dem Andenken von
Meyer Strauss

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

Der Streit der Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums (Bemerkungen zu Julius Guttmann, Die Philosophie des Judentums) 29

Die gesetzliche Begründung der Philosophie (Das Gebot des Philosophierens und die Freiheit des Philosophierens) 67

Die philosophische Begründung des Gesetzes (Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen) 87

Einleitung

Nach einem Worte Hermann Cohens ist Maimuni der »Klassiker des Rationalismus« im Judentum. Dieses Wort scheint uns in einem genaueren Sinne richtig zu sein als Cohen es wohl gemeint hat: Maimunis Rationalismus ist das wahrhaft natürliche Vorbild, der vor jeglicher Verfälschung sorgfältig zu hütende Maßstab, damit der Stein des Anstoßes, an dem der moderne Rationalismus zuschanden wird. Ein Vorurteil für diese Auffassung Maimunis zu erwecken, einen Verdacht vielmehr gegen das mächtige gegensätzliche Vorurteil zu erregen, ist der Zweck der vorliegenden Schrift.

Auch wer von aller natürlichen Hinneigung zur Vergangenheit frei ist, auch wer glaubt, daß die Gegenwart als das Zeitalter, in dem der Mensch die bisher höchste Stufe seines Selbstbewußtseins erreicht habe, von der Vergangenheit nichts eigentlich lernen kann, stößt auf Maimunis Lehre, sobald er nur ernstlich versucht, sich über die so eingeschätzte Gegenwart klarzuwerden. Denn dieser Versuch kann nur dann gelingen, wenn man den modernen Rationalismus als den Ursprung der Gegenwart mit dem mittelalterlichen Rationalismus in jedem Augenblick konfrontiert. Unternimmt man aber eine derartige Konfrontation im Ernste, also in der Freiheit der Frage, welcher der beiden gegensätzlichen Rationalismen der wahre Rationalismus ist, so wird im Vollzuge der Untersuchung der mittelalterliche Rationalismus, dessen »Klassiker« für uns Maimuni ist, aus einem bloßen Mittel, die Eigentümlichkeit des modernen Rationalismus schärfer zu erkennen, zum Maßstab, an dem gemessen sich der letztere als ein Schein-Rationalismus erweist. Eben damit gewinnt der selbstverständliche Ansatz, daß die Selbsterkenntnis der Gegenwart ein notwendiges und sinnvolles Unternehmen sei, eine unselbstverständliche Rechtfertigung: die Kritik der Gegenwart, die Kritik des modernen Rationalismus[1] als die Kritik der modernen

[1] Der »Irrationalismus« ist nur eine Spielart des modernen Rationalismus, der selbst schon »irrationalistisch« genug ist. *

10 Sophistik ist der | notwendige Anfang, die beständige Begleitung und das untrügliche Kennzeichen des Suchens der Wahrheit, das in unserem Zeitalter möglich ist. –

Die gegenwärtige Lage des Judentums ist als solche – also abgesehen von der auch in ihr und durch sie nicht angetasteten Grundverfassung des Judentums – bestimmt durch die Aufklärung. Denn auf die Aufklärung, d. h. auf die Bewegung des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die durch Descartes' Meditationen und durch Hobbes' Leviathan eingeleitet worden ist, verweisen alle der Gegenwart eigentümlichen Erscheinungen, wenn man sich durch ihre Vordergründe und Vorwände nicht betrügen läßt, als auf ihren Ursprung zurück. Diese Tatsache ist schwer zu bestreiten; strittig ist allein und allerdings ihre Tragweite und ihre Bedeutung. Denn die Voraussetzungen, hinsichtlich deren die Gegenwart mit dem Zeitalter der Aufklärung einig ist, sind nunmehr so selbstverständlich geworden, daß allein oder vorzüglich der Gegensatz zwischen Aufklärung und Gegenwart bemerkt und ernstgenommen zu werden pflegt: die Aufklärung scheint längst »überwunden«, ihrem berechtigten, nunmehr »trivial« gewordenen Anliegen scheint Rechnung getragen, ihre »Seichtheit« hingegen der verdienten Verachtung verfallen zu sein. Wie fern liegt unserem Zeitalter der Streit über verbale Inspiriertheit oder Nur-Menschlichkeit der Schrift, über Wirklichkeit oder Unmöglichkeit der biblischen Wunder, über Ewigkeit und also Unveränderlichkeit oder historische Wandelbarkeit des Gesetzes, über Weltschöpfung oder Weltewigkeit: alle Auseinandersetzungen vollziehen sich nunmehr auf einer Ebene, auf der die großen Streitfragen, die zwischen Aufklärung und Orthodoxie verhandelt worden sind, nicht einmal mehr gestellt zu werden brauchen, am Ende sogar als »falsch gestellt« abgewiesen werden müssen. Könnte es dabei sein Bewenden haben, so wäre der Einfluß der Aufklärung auf das Judentum in der Tat so unwürdig ernster Überlegung und Sorge, wie es zwar nicht von allen Zeitgenossen, wohl aber von allen zeitgenössischen »Bewegungen« angenommen wird. Sind die Voraussetzungen der Aufklärung aber wirklich trivial? Ist die Aufklärung wirklich ein verächtlicher Gegner?

Wenn anders der Glaube an die Schöpfung der Welt, an die Wirklich-
11 keit der biblischen Wunder, an die auf der Offenbarung am | Sinai beruhende absolute Verbindlichkeit und wesentliche Unveränderlichkeit des Gesetzes die Grundlage der jüdischen Tradition ist, so muß man sagen: die Aufklärung hat das Fundament der jüdischen Tradition untergraben. Die radikale Aufklärung – man denke an Spinoza – hat

eben dies von Anfang an mit vollem Bewußtsein, mit voller Absicht getan. Und was die gemäßigte Aufklärung angeht, so mußte sie ihren Versuch, zwischen Orthodoxie und radikaler Aufklärung, zwischen dem Glauben an Offenbarung und dem Glauben an die Selbstgenugsamkeit der Vernunft zu vermitteln, alsbald mit der Verachtung büßen, vor der sie auch nicht durch die größte Billigkeit der historischen Beurteilung gerettet werden kann. Die Späteren, die sahen, daß der Angriff der Hobbes, Spinoza, Bayle, Voltaire, Reimarus nicht mit den Verteidigungsmitteln etwa Moses Mendelssohns aufzufangen war, gaben zunächst einmal der radikalen Aufklärung gegenüber der Orthodoxie recht; sie rezipierten also zunächst einmal alle wirklichen oder vermeintlichen Ergebnisse und alle ausdrücklichen oder unausdrücklichen Voraussetzungen der Wunderkritik und der Bibelkritik; durch ihren alsdann einsetzenden Gegenangriff gegen die (radikale) Aufklärung stellten sie aber ihrer eigenen Meinung nach das Fundament der Tradition wieder her. Mit anderen Worten: die Späteren, die erkannten, daß jedes Kompromiß zwischen Orthodoxie und Aufklärung unhaltbar ist, vollzogen den Überschritt von der Ebene, auf der Aufklärung und Orthodoxie miteinander gekämpft hatten, auf der die gemäßigte Aufklärung sich um ein Kompromiß bemüht hatte, auf eine andere, eine »höhere« Ebene, die als solche eine Synthese von Aufklärung und Orthodoxie ermöglichte. Auf dieser neugewonnenen Ebene also stellten die Späteren das Fundament der Tradition wieder her – allerdings, wie es bei einer Synthese nicht anders sein kann, in modifizierter, »verinnerlichter« Form. Es ist nun aber nicht eben schwierig, einzusehen, daß die »Verinnerlichung« von Begriffen wie Schöpfung, Wunder und Offenbarung diesen Begriffen ihren ganzen Sinn raubt. Die »Verinnerlichung« dieser Begriffe unterscheidet sich lediglich durch die wenn nicht gute, so jedenfalls wohlmeinende Absicht ihrer Urheber von der Leugnung ihrer Bedeutung. Wenn Gott die Welt nicht in »äußerlichem« Sinne geschaffen hat, wenn er sie nicht wirklich geschaffen hat, wenn die Schöpfung also nicht | auch in theoretischer Absicht – als schlicht wahr, als die Schöp- *12*
fungstatsache – behauptet werden kann, dann muß man redlicherweise die Schöpfung leugnen, zum mindesten die Rede von Schöpfung vermeiden. Alle »Verinnerlichungen« der Grundbehauptungen der Tradition haben aber ihren Grund darin, daß von der »reflektierten« Voraussetzung, von der »höheren« Ebene der nachaufklärerischen Synthese aus das Verhältnis Gottes zur Natur nicht mehr verstanden werden kann und daher nicht einmal mehr interessiert.

Daß die heute so gebräuchlichen »Verinnerlichungen« in Wahrheit Leugnungen sind – diese für den unbefangenen Blick offenbare Tatsache wird ausschließlich durch den Umstand verdunkelt, daß wir uns zunächst, d. h. solange wir nicht eigens durch historische Besinnung gegen unsere Vorurteile ankämpfen, völlig im Banne der von der Aufklärung geschaffenen und von ihren Fortsetzern oder Gegnern verfestigten Denkweise befinden. Diese Befangenheit zeigt sich insbesondere in der Art, wie die »Verinnerlichung« der Grundbehauptungen der jüdischen Tradition gerechtfertigt wird. Es gibt wohl keine derartige »Verinnerlichung«, für deren Unverdächtigkeit nicht die eine oder die andere Äußerung der einen oder der anderen traditionellen Autorität als Zeugnis ausfindig gemacht und vorgebracht werden kann. Aber solche in Wahrheit nachträglichen Sicherungen beruhen – wenn man ganz absieht von der Grundsatzlosigkeit, mit der sehr häufig aus dem Zusammenhang gerissene Aussprüche als entscheidende Zeugnisse vorgetragen werden – auf einem der beiden folgenden Irrtümer oder auf beiden zugleich. Man beruft sich wider die orthodoxe, »äußerliche« Auffassung erstens auf solche Zeugnisse, die einer unentwickelten Stufe der Formulierung des Glaubens angehören. Auf diese Weise kann man sich z. B.
* gegen die Lehren von der Verbalinspiration, von der Schöpfung als
* Schöpfung aus dem Nichts und von der Unsterblichkeit des Individuums schützen. Wann immer nun aber diese Lehren geschichtlich zuerst hervorgetreten sind – sie stehen mit den Lehren, über deren biblische Herkunft kein Streit ist, in einem Zusammenhang von so einsichtiger Notwendigkeit, daß man sie schwerlich anzweifeln kann, wenn man im Einklang mit der »Religion der Propheten« zu bleiben die Absicht hat.
13 Indem man sich wider den vollständigen Ausdruck der | jüdischen Tradition auf diejenigen Elemente derselben beruft, die in der Bibel, insbesondere in den späteren Propheten im Vordergrund stehen, befolgt man die Methode der Aufklärung, die vor allem von dem »religiösen Liberalismus« als maßgebend anerkannt worden ist. Diese Tatsache ist allgemein bekannt, und da der Liberalismus aus teils sehr guten, teils sehr schlechten Gründen neuerdings in Verruf geraten ist, wird die biblizistische bzw. historisch-kritische Methode, die Orthodoxie zu »überwinden«, immer weniger gebraucht. Man beruft sich daher wider die Orthodoxie zweitens auf extreme Äußerungen, die innerhalb der jüdischen Tradition gewagt worden sind. Auf diese Weise kann man sich z. B. gegen die Lehren von der absoluten Unveränderlichkeit des Gesetzes und von den Wundern schützen. Wie gut bezeugt und wie oft

wiederholt aber eine extreme Äußerung sein mag – ein anderes ist eine sehr »kühne«, sehr »freie« Äußerung, die als Wagnis gemeint den sie allererst ermöglichenden Glauben an Schöpfung, Wunder und Offenbarung zum festen Grunde hat, die daher ihrem eigenen Sinne nach von diesem ihrem Grunde abgelöst mißverständlich, ja sogar verkehrt ist, ein anderes ist die Verwendung einer derartig fundierten Äußerung als eines Fundaments. Indem man nun eine extreme Äußerung – gleichsam die Spitze einer Pyramide – zum Fundament der jüdischen Tradition macht, beweist man wiederum, daß man gänzlich in der Denkweise der Aufklärung befangen ist. Denn eben dies ist für die Aufklärung kennzeichnend: daß sie, in vermeintlicher oder nur angeblicher »immanenter« Kritik und Weiterbildung der Tradition, Extreme der Tradition zum Fundament einer in Wahrheit mit der Tradition völlig unverträglichen Position macht.[2] |

Muß es also dabei bleiben, daß die »Verinnerlichung« der Grund- *14*
behauptungen der Tradition diesen Behauptungen ihren Sinn nimmt,

---

[2] Man vgl. z. B. Spinozas Rechtfertigung seines Antinomismus durch Rekurs auf den Satz, daß der Mensch in der Hand Gottes wie der Lehm in der Hand des Töpfers ist; s. meine Schrift, Die Religionskritik Spinozas, Berlin 1930, 191 ff. – Die im Text aufgestellte Behauptung ist in einem prinzipielleren Sinne gemeint, als es zunächst erscheinen könnte; sie ist auch auf die philosophische Tradition auszudehnen und besagt dann: der Aufklärung – soweit sie mehr ist als eine Restitution älterer Positionen – ist es wesentlich, Extreme der Tradition (oder die Polemik gegen Extreme der Tradition) zum Fundament einer mit der Tradition völlig unverträglichen Position zu machen. Die Absicht der Aufklärung war die Rehabilitierung des Natürlichen durch die Leugnung (oder Einschränkung) des Übernatürlichen; aber ihre Leistung war die Entdeckung | eines neuen »natürlichen« Fundaments, das alles weniger als natürlich, viel- *14*
mehr gleichsam das Residuum des »Übernatürlichen« ist. Die extremen Möglichkeiten und Forderungen, die von den Urhebern der religiösen wie der philosophischen Tradition vom Natürlichen, Typischen her entdeckt worden waren, sind zu Beginn der Neuzeit selbstverständlich, in diesem Sinne »natürlich« geworden; sie werden daher nicht mehr als Extreme betrachtet, die einer radikalen Ausweisung bedürfen, sondern sie dienen selbst als »natürliches« Fundament für die Negation oder Umdeutung beileibe nicht bloß des Übernatürlichen, sondern auch und gerade des Natürlichen, Typischen: im Gegensatz zur antiken und mittelalterlichen Philosophie, die das Extreme vom Typischen her versteht, versteht die moderne Philosophie in ihrem Ursprung und überall da, wo sie nicht ältere Lehren restituiert, das Typische vom Extremen her. So wird – unter Außerachtlassung der »trivialen« Frage nach * dem Wesen und der Lehrbarkeit der Tugend – die extreme (»theologische«) Tugend der Liebe zur »natürlichen« (»philosophischen«) Tugend; so wird die

erweist sich also nicht bloß jedes Kompromiß zwischen Orthodoxie und Aufklärung, sondern auch jede Synthese dieser entgegengesetzten Positionen schließlich als unhaltbar, ist also die Alternative: Orthodoxie oder Aufklärung heute nicht mehr, viel|mehr: auch heute noch 15
nicht zu umgehen, so muß man zunächst einmal und mindestens auf die Ebene des klassischen Streites zwischen Aufklärung und Orthodoxie hinuntersteigen als auf eine Ebene, auf der um die eine, ewige Wahrheit gekämpft worden ist und gekämpft werden konnte, weil das natürliche Verlangen nach Wahrheit noch nicht durch das neuere Dogma, daß »Religion« und »Wissenschaft« eine jede die ihr zugeordnete »Wahrheit« meinen, ertötet worden war. Man braucht sich, um diese Ebene zu erreichen, nicht einmal allzu weit aus dem Zauberkreis der Gegenwart zu entfernen: noch heute lebt die radikale Aufklärung, und sie ist sogar in gewisser Weise, nämlich was ihre letzten und äußersten Konsequenzen angeht, heute bei weitem »radikaler« als im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, und noch heute lebt die Orthodoxie. Der also ohne weitere Veranstaltungen mögliche Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie muß »wiederholt«, oder viel-

---

Kritik des natürlichen Tapferkeitsideals, die der Urheber der philosophischen Tradition im Zusammenhang seiner Entdeckung des extremen (daher nicht während des irdischen Lebens zu verwirklichenden) Ideals des Wissens vollzogen hatte (vgl. bes. Plat., Protag. 349D und Legg. 630C), und zwar so, daß der Tugendcharakter der Tapferkeit als solcher dabei anerkannt blieb, nunmehr derart »radikalisiert«, daß der Tugendcharakter der Tapferkeit als solcher förmlich geleugnet wird; so wird der extreme Fall des Notrechts zum Fundament des Naturrechts gemacht; so wird die Polemik gegen die extreme Möglichkeit des Wunders zum Fundament der »idealistischen« Wendung der Philosophie. Das von der Aufklärung gemeinte, aber gerade von ihr verschüttete natürliche Fundament wird allein auf die Weise zugänglich, daß der Kampf der Aufklärung gegen die »Vorurteile«, der vor allem vom Empirismus und von der modernen Historie weitergeführt worden ist, sinngemäß zu Ende geführt wird: daß die aufklärerische Kritik der Tradition, wie es von Nietzsche geschehen ist, zur Kritik der Prinzipien der Tradition (sowohl der griechischen als auch der biblischen) radikalisiert und damit ein ursprüngliches Verständnis dieser Prinzipien wieder ermöglicht wird. Darum und nur darum ist die »Historisierung« der Philosophie berechtigt und notwendig: nur die Geschichte der Philosophie ermöglicht den Aufstieg aus der zweiten, »unnatürlichen« Höhle, in die wir weniger durch die Tradition selbst als durch die Tradition der Polemik gegen die Tradition geraten sind, in jene erste, »natürliche« Höhle, die Platons Gleichnis schildert, und aus der ans Licht zu gelangen der ursprüngliche Sinn des Philosophierens ist.

mehr, wie man erkennt, wenn man nur die Augen nicht vorsätzlich verschließt, der längst schon, immer noch währende Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie muß wieder verstanden werden.

Aber ist die Forderung einer Wiederholung oder eines Wiederverständnisses dieses Streites nicht längst stillschweigend erfüllt worden? Wozu also das, was endlich, endlich ruhig geworden ist, noch einmal bewegen! Ist die Kritik der »Verinnerlichungen«, auf der jene Forderung zunächst beruht, nicht ein Einrennen offener Türen? War nicht der eigentliche, obzwar oft verborgene Antrieb der Bewegung, deren Ziel die Rückkehr zur Tradition, deren vorbildlicher und unvergessener Ausdruck die Entwicklung, wenn nicht die Lehre Hermann Cohens ist, eben die Einsicht in die Fragwürdigkeit der »Verinnerlichungen«, bei denen sich das neunzehnte Jahrhundert im allgemeinen beruhigt hatte? Hat sich nicht dank jener Bewegung im Lauf des letzten Menschenalters die Lage des Judentums von Grund auf gewandelt? – Daß die Lage des Judentums sich infolge der Rückkehrbewegung gewandelt hat, ist zuzugeben; daß sie sich von Grund auf gewandelt habe, muß bestritten werden. Sie hat sich auch darum nicht von Grund auf gewandelt,[3] weil im ganzen Verlauf der Rückkehrbewegung eine | grundsätzliche Besinnung über den Streit zwischen Aufklärung und *16*
Orthodoxie, eine grundsätzliche Revision der Ergebnisse dieses Streites nicht erfolgt ist. Und doch wäre im Sinne eben jener Bewegung nichts notwendiger gewesen als eine solche Besinnung und Revision. Die Rückkehr zur Tradition ist gerade von den bedeutendsten Vertretern dieser Wendung nicht vorbehaltlos vollzogen worden. Cohen hat bis zuletzt im Namen der Freiheit, der Selbständigkeit des Menschen ausdrückliche Vorbehalte gegenüber der Tradition erhoben. Und Franz Rosenzweig, der den Weg Cohens wenigstens in gewisser Weise weiter gegangen ist als Cohen selbst, hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß er sich weder den traditionellen Unsterblichkeitsglauben noch die angeblich der gegenwärtigen deutschen Orthodoxie eigentümliche Gesetzesauffassung aneignen konnte. Diese oder verwandte Vorbehalte,[4] *
die, was man bei genauerem Zusehen alsbald erkennt, was zuzugeben

---

[3] Wir sehen hier ganz davon ab, daß der ursprüngliche, nicht »verinnerlichte« | Sinn der Grundbehauptungen der Tradition auch nicht von Cohen und *16*
Rosenzweig zur Geltung gebracht worden ist.

[4] Was die Vorbehalte Martin Bubers betrifft, so vgl. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit ihm, die in »Zweistromland« (S. 48 ff.) wiederabgedruckt ist.

Cohen und Rosenzweig keine Bedenken getragen haben, aufklärerischer Herkunft sind, bedürften doch, gerade weil die Rückkehr zur Tradition mit einem »neuen Denken« in Zusammenhang zu stehen beansprucht, einer zusammenhängenden und grundsätzlichen Rechtfertigung von der neuen Basis aus. Und man wird nicht zu behaupten wagen, daß ihnen eine solche Rechtfertigung – der Sache nach zugleich eine partielle Rechtfertigung der Aufklärung – auf eine verständigen Ansprüchen genügende Weise zuteil geworden sei. Vielmehr hat sich die Rückkehr zur Tradition in Auseinandersetzung allein mit der nachaufklärerischen Synthese, insbesondere mit Hegel, vollzogen.[5] Der unmittelbaren und thematischen Auseinandersetzung mit der Aufklärung glaubte man sich entschlagen zu dürfen, weil man – im Sinne des »überwundenen« Hegelianismus folgerichtig – annahm, durch die »Überwindung« des Hegelianismus die in diesem ja »aufgehobene« Aufklärung mit-»überwunden« zu haben. In Wahrheit hatte aber gerade | die Kritik am
17 Hegelianismus der Sache nach zu einer Rehabilitierung der Aufklärung geführt. Denn was anderes als eine Rehabilitierung der Aufklärung war die Kritik an den vom neunzehnten Jahrhundert in der Nachfolge vor allem Lessings vollzogenen »Verinnerlichungen«, auf der die Rückkehr zur Tradition beruhte? Haben die Behauptungen der Tradition auch und gerade einen »äußerlichen« Sinn, so war der Angriff der Aufklärung, der sich ja allein wider die »äußerlich« verstandenen Behauptungen der Tradition gerichtet hatte – gegen deren »inneren« Sinn haben und hätten die Hobbes, Spinoza, Voltaire keine Zeile geschrieben –, nicht in einem prinzipiellen Mißverständnis der Tradition begründet. Man hätte diese Tatsache zugeben und hervorheben müssen, und man hätte, da man auf nicht grundsätzlich klare Weise einen Teil der aufklärerischen Kritik an der Tradition rezipierte, außerdem zugeben und hervorheben müssen, daß der Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie nicht bloß nicht gegenstandslos gewesen ist, sondern auch keineswegs erledigt ist. Daß aber weder das eine noch das andere zugegeben und hervorgehoben worden ist, werden alle bezeugen können, welche die in Rede stehende Bewegung mit Aufmerksamkeit beobachtet haben.[6] Es kommt also,

---

[5] Der Auseinandersetzung mit Hegel sind die Erstlingsschriften sowohl von Rosenzweig (Hegel und der Staat) als auch von Ernst Simon (Ranke und Hegel) gewidmet.

[6] Diese Bemerkung bezieht sich auch auf die bei weitem bedeutendste Kritik der Aufklärung, die im Verlauf der Rückkehrbewegung ans Licht getreten ist, auf Cohens Kritik von Spinozas Theologisch-politischem Traktat. Ich verweise

gerade wenn das Motiv dieser Bewegung berechtigt ist, durchaus und vorzüglich darauf an, daß der klassische Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie wiederholt oder wiederverstanden wird.

Denn dieser Streit ist mitnichten durch die berufenen »Siege« der Aufklärung über die Orthodoxie grundlos geworden. Man müßte denn meinen, daß die Weltgeschichte, daß gar die Geschichte von zwei bis drei Jahrhunderten das Weltgericht sei, während doch in Wahrheit, was gerade die Aufklärung noch wußte, Siege »sehr zweideutige Beweise der gerechten Sache, oder vielmehr… gar keine« sind, und also »der, welcher recht behält, und der, welcher recht behalten sollte, nur selten einerlei Person« ist.[7] Kommt es also darauf an, zwischen der Partei, welche recht behalten hat, –| also der Aufklärung – und der Partei, *18* welche recht behalten sollte, – also nach Lessings Regel vermutlich der Orthodoxie – zu unterscheiden, kommt es mit anderen Worten darauf an, am Sieg der Aufklärung über die Orthodoxie Kritik zu üben, so muß man, wie die Dinge liegen, die verstaubten Bücher hervorholen, die als die klassischen Dokumente des Streites zwischen Aufklärung und Orthodoxie anzusehen sind. Und zwar muß man die Argumente der beiden Parteien hören. Nur wenn man dies tut, genauer nur wenn man jenen Streit in seinem Vollzuge vor Augen hat, darf man hoffen, zu einer durch Vorurteile unbestochenen Ansicht über die verborgenen Voraussetzungen beider Parteien und damit zu einem begründeten Urteil über Recht und Unrecht in ihrem Streite gelangen zu können.[8]

Die kritische Nachprüfung der Argumente und Gegenargumente, die in diesem Streite vorgebracht worden sind, führt zu dem Ergebnis, daß von einer Widerlegung der »äußerlich« verstandenen Grundbehauptungen der Tradition nicht die Rede sein kann. Denn alle diese Behauptungen beruhen auf der unwiderleglichen Voraussetzung, daß Gott allmächtig, daß sein Wille unergründlich ist. Ist Gott allmächtig, so sind Wunder und Offenbarung überhaupt, so sind insbesondere die Wunder und die Offenbarung der Bibel möglich. Zwar kommt es der Orthodoxie, und also auch der Aufklärung, nicht so sehr auf die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit als auf die Wirklichkeit bzw. Unwirklichkeit der bibli-

---

vorläufig auf meinen Aufsatz »Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas« (Der Jude, VIII. Jahrgang, 1924, S. 295–314).

[7] Lessing, Gedanken über die Herrnhuter, im Anfang. *

[8] Vgl. hierzu und zum folgenden Strauss, Die Religionskritik Spinozas, S. 3 ff., 61, 85, 124 ff., 194 ff. und 200 ff.

schen Wunder und Offenbarung an; aber tatsächlich beruhen fast alle Versuche der Aufklärung, die Unwirklichkeit der biblischen Wunder und Offenbarung darzutun, auf der ausdrücklichen oder stillschweigenden Voraussetzung, daß die Unmöglichkeit von Wunder und Offenbarung überhaupt feststeht bzw. beweisbar ist. Dennoch haben gerade die radikalsten Aufklärer im Vollzuge ihrer Kritik es erfahren, es wenn nicht klar erkannt, so jedenfalls lebhaft empfunden, daß infolge der Unwiderleglichkeit der letzten Voraussetzung der Orthodoxie alle auf dieser Voraussetzung beruhenden einzelnen Behauptungen unerschütterlich sind. Daß dem so ist, beweist nichts klarer als das Kampfmittel, dessen
19 sie | sich vorzüglich bedienten, und das sie so geschickt, so meisterhaft handhabten, daß es – man möchte sagen: es allein – den Sieg der Aufklärung über die Orthodoxie entschieden hat; dieses Kampfmittel ist der Spott. Mittels des Spottes versuchten sie, wie Lessing, der es wissen
* mußte, gesagt hat, die Orthodoxie aus einer Stellung »herauszulachen«, aus der sie durch keinen Schriftbeweis und auch durch keinen Vernunftbeweis zu vertreiben war. Der Spott der Aufklärung über die Lehren der Tradition ist also nicht erst die Folge der vorgängigen Widerlegung dieser Lehren, er bringt nicht das Erstaunen vorurteilsloser Männer über die Macht offenbar absurder Vorurteile zum Ausdruck, sondern er ist die Widerlegung: im Spott vollzieht sich allererst die Befreiung von den angeblich schon zuvor abgelegten »Vorurteilen«; zum mindesten ist der Spott die zwar nachträgliche, aber entscheidende Legitimation der auf welchem Wege auch immer errungenen Freiheit.[9] So ist die Bedeutung, die der Spott für die Religionskritik der Aufklärung hat, ein indirekter Beweis für die Unwiderleglichkeit der Orthodoxie. Die Orthodoxie konnte daher in ihrem Wesen unverändert den Angriff der Aufklärung und alle späteren Angriffe und Rückzüge überdauern.[10]

---

[9] Nachdem die fragwürdig genug errungene und legitimierte Freiheit zu einem selbstverständlichen Besitz geworden war, konnte man es sich gestatten, die Tradition besser verstehen zu wollen, als sie sich selbst verstanden hatte, und sie sich dadurch in zweideutiger »Ehrfurcht« vom Leibe zu halten. Die dieser »Ehrfurcht« korrelative verachtungsvolle Entrüstung über den Spott der Aufklärung ist von der eifernden Entrüstung der Orthodoxie durch denselben Abstand getrennt, der überhaupt die oben gekennzeichnete Synthese von der Orthodoxie trennt: der Spott wird der Orthodoxie viel mehr gerecht als die spätere »Ehrfurcht«.

[10] Daß man zwischen der Orthodoxie als solcher einerseits, den Äußerungen mancher ihrer Apologeten und aller ihrer »systematischen Philosophen« an-

Aber – obwohl der Angriff der Aufklärung auf die Orthodoxie gescheitert ist, so hat der Kampf der beiden feindlichen Mächte doch ein höchst folgenreiches positives Ergebnis für die Aufklärung gehabt: der Aufklärung ist es, wie man vorläufig sagen darf, gelungen, sich ihrerseits gegen den Angriff der Orthodoxie zu verteidigen. Mochte sie auch nicht – um ein Beispiel anzuführen, das mehr als ein Beispiel ist – die Unmöglichkeit oder die Unwirk|lichkeit der Wunder beweisen können: 20
sie konnte die Unerkennbarkeit des Wunders als solchen dartun und sich *
damit gegen die Ansprüche der Orthodoxie schützen. Was von der aggressiven Kritik der Aufklärung gilt, gilt also nicht von ihrer defensiven Kritik. Durch den Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie wurde klarer und bekannter, als es zuvor gewesen war, daß die Voraussetzungen der Orthodoxie – die Wirklichkeit von Schöpfung, Wunder und Offenbarung – nicht (philosophisch oder historisch) gewußt, sondern nur geglaubt sind, also nicht die eigentümliche Verbindlichkeit des Gewußten haben. Und nicht nur dies: während die voraufklärerische Wissenschaft in einer gewissen Harmonie mit den Lehren des Glaubens war, stand die neue Wissenschaft, die im Kampfe gegen die Orthodoxie sich bewährte, wenn nicht gar ihre raison d'être hatte, in einem oft verdeckten, aber im Grunde immer wirksamen, daher immer wieder hervorbrechenden Gegensatz zum Glauben. Daher führte die Ausbildung der neuen Wissenschaft dazu, daß fundamentale Lehren der Tradition, die unter den Voraussetzungen der älteren Wissenschaft als auch wißbar galten, mehr und mehr als nur geglaubt angesehen wurden. Die Zerstörung der natürlichen Theologie und des Naturrechts, die im Zeitalter der Aufklärung, um das mindeste zu sagen, vorbereitet worden ist, ist das wichtigste Beispiel, ja das eigentliche Kennzeichen dieser Entwicklung. Deren schließliches Ergebnis ist es, daß ungläubige Wissenschaft und Glaube nicht mehr wie im Mittelalter die gemeinsame Basis des natürlichen Wissens haben, auf der ein sinnvoller Streit zwischen Glauben und Unglauben möglich ist, sondern daß jedes Verständnis auch nur für die Möglichkeit eines Gegensatzes zwischen ihnen verlorenzugehen im Begriff war: an der Welt, die von der Aufklärung und ihren Erben geschaffen worden war, an der Welt der »modernen Kultur«, hatte die Orthodoxie wirklich keinen Anteil; sie hatte, wenn sie sich selbst treu blieb, nicht einmal einen Zugang zu dieser Welt; als ein

---

dererseits grundsätzlich unterscheiden muß, bedarf keiner weiteren Ausführung.

unverstandenes Überbleibsel einer vergessenen Vorzeit, mehr verachtet als angestaunt, überdauerte sie das neunzehnte Jahrhundert.

Die Aufklärung hatte sich also durch das Scheitern ihres Angriffs auf die Orthodoxie nicht im Aufbau ihrer Welt beirren lassen. Man muß
21 vielmehr sagen, daß sie eben durch dieses Scheitern | zum Aufbau einer Welt gezwungen worden war. Denn sie wollte sich nicht damit begnügen, die Behauptungen der Orthodoxie als nicht gewußt, sondern nur geglaubt zu verwerfen; unter dem Eindruck des Anspruchs dieser Behauptungen stehend, wollte sie sie widerlegen. Die Behauptungen, daß die Welt die Schöpfung des allmächtigen Gottes, daß also das Wunder in ihr möglich ist, daß der Mensch zur Leitung seines Lebens der Offenbarung bedarf, sind aber weder durch die Erfahrung noch mittels des Satzes vom Widerspruch zu widerlegen; denn weder spricht die Erfahrung gegen die Leitung der Welt und des Menschen durch einen unergründlichen Gott noch enthält der Begriff eines unergründlichen Gottes einen Widerspruch in sich selbst. Wollte man die Orthodoxie widerlegen, so blieb daher kein anderer Weg als den Nachweis zu versuchen, daß Welt und Leben ohne die Annahme eines unergründlichen Gottes völlig verständlich sind. Das heißt: die Widerlegung der Orthodoxie hing ab vom Gelingen eines Systems. Der Mensch mußte sich theoretisch und praktisch als der Herr der Welt und der Herr seines Lebens erweisen, die von ihm geschaffene Welt mußte die ihm bloß »gegebene« Welt zum Verschwinden bringen, dann war die Orthodoxie mehr als widerlegt – sie war »überlebt«. Von der Hoffnung beseelt, die Orthodoxie durch die Vollendung eines Systems »überwinden« zu können, und daher das Scheitern ihres eigentlichen Angriffs auf die Orthodoxie kaum bemerkend, ließ die Aufklärung also, in wahrhaft Napoleonischer Strategie nach dem Siege trachtend, die uneinnehmbare Festung der Orthodoxie im Rücken, indem sie sich sagte, daß der Feind keinen Ausfall wagen werde und könne. Auf die unmögliche direkte Widerlegung der Orthodoxie verzichtend, machte sie sich an ihr ureigenes Werk, an die Zivilisation der Welt und des Menschen. Und wenn dieses Werk geglückt wäre, so hätte es vielleicht keines weiteren Beweises für das Recht des Sieges der Aufklärung über die Orthodoxie bedurft, so wie man keines weiteren Beweises dafür zu bedürfen glaubte, solange es zu glücken schien. Aber die Zweifel an den Erfolgen der Zivilisation sind alsbald zum Zweifel an der Möglichkeit der Zivilisation geworden. Endlich stirbt der Glaube ab, daß der Mensch, die »Naturschranke« immer weiter zurückstoßend, zu immer größerer

»Freiheit« fortschreiten, daß er die Natur »unterwerfen«, ihr »seine * Ge|setze vorschreiben«, sie kraft des reinen Denkens »erzeugen« könne. 22
Was bleibt an diesem Ende vom Erfolg der Aufklärung übrig? Was erweist sich schließlich als der Grund und die Rechtfertigung dieses Erfolges?

Die Kritik der Aufklärung an der Orthodoxie ist trotz des gegenteiligen Anscheins in Wahrheit bloß defensiv; sie beruht auf dem radikalen Verzicht auf eine Widerlegung der Orthodoxie: nicht die Unmöglichkeit, sondern nur die Unerkennbarkeit des Wunders ist von der Aufklärung bewiesen worden. Genauer: die Unerkennbarkeit des Wunders von den Voraussetzungen der neuen Naturwissenschaft aus. Die neue Naturwissenschaft also scheint der eigentliche Rechtsgrund der Aufklärung zu sein. In der Tat wird niemand bestreiten können, daß der Glaube, die Wissenschaft der Galilei, Descartes und Newton habe die Wissenschaft des Aristoteles und das von dieser explizierte »natürliche Weltbild«, das das »Weltbild« ja auch der Bibel ist, widerlegt, für den Erfolg der Aufklärung zunächst entscheidend war. Dieser Erfolg wurde nur hinausgezögert, nicht in Frage gestellt durch die Vereinbarungen zwischen dem »modernen Weltbild« und der Bibel, die vor allem im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ins Kraut schossen und die auch heute noch oft genug versucht werden; denn diese Vereinbarungen wirken zuletzt stets als Vehikel der Aufklärung, nicht als Dämme gegen sie: die gemäßigte Aufklärung ist die beste Vorfrucht für die radikale Aufklärung. Durch die gemäßigte Aufklärung annehmbar gemacht, trat die neue Naturwissenschaft als die Bundesgenossin und Wegbereiterin der radikalen Aufklärung ihren Siegeszug an. Aber gerade die neue Wissenschaft konnte den Anspruch, die Wahrheit über die Welt »an sich« ans Licht gebracht zu haben, nicht lange aufrechterhalten; die »idealistische« Auslegung ihrer selbst steckte bereits in ihrem Ansatz.[11] Der moderne »Idealismus«, der sich in der Entdeckung des »Ästhetischen« als in der gediegensten Einsicht in das Schöpfertum des Menschen einerseits, in der Entdeckung der radikalen »Geschichtlichkeit« des Menschen und seiner Welt als in | der endgültigen Überwindung 23
selbst der Idee einer ewigen Natur, einer ewigen Wahrheit andererseits vollendet, versteht schließlich die moderne Naturwissenschaft als eine

[11] Hierin ist es begründet, daß die Aufklärung nicht die Unmöglichkeit, sondern nur die Unerkennbarkeit des Wunders beweisen konnte und, wofern sie sich selbst verstand, beweisen wollen konnte.

geschichtlich bedingte Form der »Weltdeutung« neben anderen; er ermöglicht damit die Rehabilitierung der »natürlichen Weltansicht«, auf der die Bibel beruht. Sobald der moderne »Idealismus« sich vollends durchgesetzt hat, verliert daher der Sieg der Aufklärung über die Orthodoxie seine ursprünglich entscheidende Rechtfertigung: der Beweis für die Unerkennbarkeit des Wunders als solchen wird kraftlos. Denn nur unter der Voraussetzung der modernen Naturwissenschaft ist das Wunder als solches unerkennbar. Solange diese Wissenschaft als der einzige Weg zu der einen Wahrheit galt, konnte man sich bei der durch die historische Forschung beglaubigten Ansicht beruhigen, daß die Wunderbehauptung relativ ist auf den vorwissenschaftlichen Stand der Menschheit und also keinerlei Dignität hat. Aber schließlich zeigt sich, daß die diese Ansicht beglaubigenden Tatsachen die entgegengesetzte Interpretation erlauben: Ist nicht am Ende die Absicht, sich gegen das Wunder radikal zu schützen, der Grund eben des Begriffes von Wissenschaft, der die moderne Naturwissenschaft leitet? Ist nicht die »einmalige« »Weltdeutung« der modernen Naturwissenschaft, der gemäß freilich Wunder unerkennbar sind, eigens darum ausgedacht worden, damit Wunder unerkennbar würden, damit der Mensch gegen den Zugriff des allmächtigen Gottes geschützt wäre?

Die moderne Naturwissenschaft konnte also nur so lange die Grundlage oder das Mittel für den Sieg der Aufklärung über die Orthodoxie sein, als der von ihr selbst bereits erschütterte alte Wahrheitsbegriff noch die Gemüter beherrschte und insbesondere die Auffassung, die man von der modernen Naturwissenschaft hatte, bestimmte. Nur darum auch war der Versuch zeitweilig möglich, das moderne Ideal, das Ideal der Zivilisation, mittels der modernen Naturwissenschaft zu begründen: man glaubte, der neue Naturbegriff sei das zulängliche Fundament für das neue Ideal, da ja der alte Naturbegriff das zulängliche Fundament des alten Ideals gewesen war. Aber man täuschte sich; man mußte feststellen, daß die »zweck- und wertfreie« Natur der modernen Naturwissenschaft dem Menschen nichts über »Zwecke und Werte« sagen
24 kann, daß das im Sinne der modernen Naturwissenschaft | verstandene »Sein« keinerlei Verweisung auf das »Sollen« in sich birgt, daß also die überlieferte Ansicht, das richtige Leben sei ein der Natur gemäßes Leben, unter der modernen Voraussetzung sinnlos wird.[12] Kann daher die moderne Naturwissenschaft nicht das moderne Ideal rechtfertigen,

[12] Vgl. zum letzten Punkt Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aph. 9.

und ist andererseits der Zusammenhang zwischen modernem Ideal und moderner Naturwissenschaft nicht zu verkennen, so sieht man sich zu der Frage genötigt, ob denn nicht in Wahrheit umgekehrt das moderne Ideal der Grund der modernen Naturwissenschaft ist, ob denn nicht also auch und gerade ein neuer Glaube eher als das neue Wissen die Aufklärung rechtfertigt.

Stellt man die Frage in der letzteren Form, so verliert sie die Anrüchigkeit, die der Frage nach dem moralischen Ursprung der modernen Naturwissenschaft begreiflicherweise anhaftet. Denn das geben auch die gläubigsten Anhänger dieser Wissenschaft zu, daß die Heraufkunft eines neuen Ideals, einer neuen Vorstellung vom richtigen Leben des Menschen – wenn auch nur nächst dem Erfolg der Naturwissenschaft – für den Sieg der Aufklärung über die Orthodoxie entscheidend gewesen ist. Und zwar kommt nach ihrer Ansicht diese Bedeutung dem Ideal der Freiheit als der Autonomie des Menschen und seiner Kultur zu. Aber diese Ansicht ist nur aufrechtzuerhalten, wenn man die als Autonomie verstandene »Freiheit« sei es mit der »Freiheit« des Gewissens, sei es mit der »Freiheit« des Philosophierens, sei es mit der politischen »Freiheit«, sei es mit dem Autarkie-Ideal der philosophischen Tradition verwechselt. Die Freiheit als Autonomie des Menschen und seiner Kultur ist weder die ursprüngliche noch die schließliche Rechtfertigung der Aufklärung. Dieses Ideal war vielmehr nur während einer beruhigten Zwischenzeit lebensfähig: in der Zwischenzeit, als der Kampf gegen die Orthodoxie ausgekämpft zu sein schien und andererseits die Revolte der von der Aufklärung entfesselten Mächte gegen ihre Befreierin noch nicht ausgebrochen war, als man, in einem wohnlichen Hause lebend, das Fundament nicht mehr sehen konnte, auf dem das Haus errichtet war, – in dieser Epoche konnte man nach dem endgültigen Eintritt in den Stand der Zivilisation den Naturstand vergessen, der | die Zivilisation allein zu legitimieren vermochte, und daher an die *25*
Stelle des elementaren Ideals der Zivilisation, als der Selbstbehauptung des Menschen gegen die übermächtige Natur, das »höhere« Ideal der Kultur, als der souveränen Schöpfung des Geistes, setzen. Angemessener als die Kulturphilosophie antwortet auf die Frage nach dem ursprünglichen Ideal der Aufklärung die jüdische Tradition. Die jüdische Tradition hat den Abfall vom Gesetz, die Auflehnung gegen das Gesetz in vielen, wenn nicht in allen Fällen als Epikureertum charakterisiert. Welche Tatsachen, Eindrücke oder Verdächte auch immer die Rabbinen zu dieser Kennzeichnung, zu dieser Zurechnung des Abfalls veranlaßt

haben – sie wird durch die historische Untersuchung des ursprünglichen Epikureismus bekräftigt. Epikur ist wahrlich der Klassiker der Religionskritik: seine ganze Philosophie setzt wie keine andere die Furcht vor übermenschlichen Mächten und vor dem Tod als die das Glück, die Ruhe des Menschen bedrohende Gefahr voraus; ja, diese Philosophie ist kaum etwas anderes als das klassische Mittel, die Furcht vor dem Numen und dem Tod zu beschwichtigen, indem sie sie als »gegenstandslos« erweist. Der Einfluß der Epikureischen Kritik auf die Aufklärung zeigt sich, wenn man den Spuren der Aufklärung nachgeht, von ihren Anfängen bis hin zu Anatole France auf Schritt und Tritt: die Epikureische Kritik ist das Fundament oder genauer der Vordergrund der aufklärerischen Kritik. Die Epikureische Kritik erfährt also im Zeitalter der Aufklärung eine wesentliche Veränderung. Zwar kommt es auch und gerade der Aufklärung auf das Glück, die Ruhe des Menschen an, die vorzüglich oder ausschließlich durch die religiösen Vorstellungen bedroht sei; aber die Aufklärung versteht diese glückliche Ruhe, diesen Frieden grundsätzlich anders als der ursprüngliche Epikureismus; sie versteht den »Frieden« so, daß um seinetwillen die Zivilisation, die Unterwerfung, die Verbesserung der Natur, insbesondere der menschlichen Natur, notwendig wird. Während der Kampf der Epikureer gegen den furchtbaren Wahn der Religion vorzüglich der Furchtbarkeit dieses Wahnes galt, hat es die Aufklärung vorzüglich auf den Wahn-Charakter desselben abgesehen: einerlei, ob die religiösen Vorstellungen furchtbar oder tröstlich sind – als Illusionen täuschen sie über die wirklichen
26 Güter, über den Genuß der wirklichen Güter hinweg, lenken sie | vom wirklichen »Diesseits« auf ein imaginäres »Jenseits« ab, und verleiten sie so die Menschen dazu, sich um den Besitz und den Genuß der wirklichen, »diesseitigen« Güter durch den habsüchtigen Klerus, der von jenen Illusionen »lebt«, betrügen zu lassen. Von der religiösen Illusion freigeworden, zur nüchternen Erkenntnis seiner wirklichen Lage erwacht, von schlimmen Erfahrungen über seine Bedrohtheit durch eine karge, feindliche Natur belehrt, erkennt der Mensch als seine einzige
* Rettung und Pflicht, nicht so sehr »seinen Garten zu bebauen«, als vielmehr sich einen »Garten« allererst zu verschaffen, indem er sich zum Herrn und Besitzer der Natur macht. Diese »grobe« Auffassung ist, wie sich versteht, längst »überwunden« – durch eine Auffassung, welche die in der Wendung vom Epikureismus zur Aufklärung sich ankündigende und verratende Tendenz völlig offenbar macht. Deren letzter und reinster Ausdruck ist, daß die religiösen Vorstellungen verworfen werden,

nicht weil sie furchtbar, sondern weil sie wünschbar, weil sie tröstlich sind: die Religion ist nicht etwa ein vom Menschen aus dunklen Gründen geschaffenes Werkzeug, um sich zu peinigen, um sich das Leben unnötigerweise zu erschweren, sondern vielmehr ein vom Menschen aus sehr durchsichtigen Gründen beschrittener Ausweg, um der durch keinen Fortschritt der Zivilisation auszurottenden Furchtbarkeit und Hoffnungslosigkeit des Lebens zu entgehen, um sich das Leben zu erleichtern. Eine neue Form der Tapferkeit, welche sich jede Flucht vor dem Grauen des Lebens in tröstlichen Wahn verbietet, welche die beredten Schilderungen des Elends des Menschen ohne Gott als einen Beweis mehr für die Güte ihrer Sache aufnimmt, stellt sich am Ende als der letzte und reinste Rechtsgrund für die Auflehnung gegen die Tradition der Offenbarung heraus. Diese neue Tapferkeit ist als Bereitschaft, der Preisgegebenheit des Menschen sehenden Auges standzuhalten, als Mut zur furchtbaren Wahrheit, als Härte gegen die Neigung des Menschen, sich selbst über seine Lage zu betrügen, Redlichkeit.[13] Diese Redlichkeit, die | »intellektuelle Redlichkeit«, ist es, die alle Versuche, 27
zwischen Aufklärung und Orthodoxie zu »vermitteln« – sowohl die der gemäßigten Aufklärung als auch besonders die der nachaufklärerischen Synthese –, nicht bloß als unzulänglich, sondern auch und vor allem als

[13] Die neue Redlichkeit ist etwas anderes als die alte Wahrheitsliebe: mit der * Rede vom »intellektuellen Gewissen« »meint man die ›innere‹ Herrschaft der Wissenschaft über den Menschen, und zwar nicht irgendeiner Wissenschaft, sondern der modernen.« (G. Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931, S. 9 Anm. 2.) Die diese Redlichkeit charakterisierende | Unbefangenheit ist »die Unbefangenheit des Nichtbefangenseins in trans- 27
zendenten Idealen« (K. Löwith, Max Weber und Karl Marx, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 67. Bd., S. 72 f.). Diese Auffassung der Redlichkeit erinnert an die Definition der Kritik: »La critique … a pour essence la négation du surnaturel.« Man hat dagegen eingewandt: »L'essence de la critique, c'est l'attention.« (A. Gratry, Les sophistes et la critique, Paris 1864, S. 10.) Im Sinne dieses Einwands ist die Entgegensetzung von Redlichkeit und Wahrheitsliebe zu verstehen: das offene Geständnis, daß man Atheist ist, und die entschlossene Absicht, daraus alle Konsequenzen zu ziehen, insbesondere den halben Theismus, der die dogmatische und unredliche Voraussetzung der nachaufklärerischen Synthese war, mit allen seinen Implikationen, wie z. B. dem Fortschrittsglauben, zu verwerfen, ist zweifellos redlicher als alle Kompromisse und Synthesen; aber wenn man den – zugestandenermaßen unbeweisbaren – Atheismus zur positiven, dogmatischen Voraussetzung macht, so ist die darin zum Ausdruck kommende Redlichkeit schlechterdings etwas anderes als Wahrheitsliebe.

unredlich zu verwerfen gebietet, die vor die Alternative: Aufklärung oder Orthodoxie zwingt, und, weil sie die tiefste Unredlichkeit in den Prinzipien der Tradition selbst zu finden glaubt, selbst auf das Wort »Gott« verzichten heißt. Dieser Atheismus mit gutem oder auch mit schlechtem Gewissen ist von dem gewissenlosen Atheismus, vor dem die Vergangenheit schauderte, eben durch seine Gewissenhaftigkeit, durch seine Moralität unterschieden: der »Epikureer«, der in den Ver-
* folgungen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts zum »Idealisten« wurde, statt sicher »im verborgenen leben« zu wollen, für Ehre und Wahrheit zu kämpfen und zu sterben lernte, wird schließlich zum »Atheisten«, der aus Gewissen den Gottesglauben verwirft. Eben damit wird klar, daß dieser Atheismus, verglichen nicht bloß mit dem ursprünglichen Epikureismus, sondern auch mit dem am meisten »radikalen« Atheismus des Aufklärungszeitalters, ein Abkömmling der in der Bibel begründeten Tradition ist: er rezipiert die These, die Negation der Aufklärung auf Grund einer Gesinnung, die allein durch die Bibel möglich geworden ist. Wenn er es auch, weil er seinen Unglauben durch nichts verhüllen will, ablehnt, sich als eine »Synthese« von Aufklärung
28 und Orthodoxie | auszugeben, so ist doch gerade er die späteste, radikalste, unanfechtbarste Vereinbarung dieser entgegengesetzten Positionen. Dieser Atheismus, der Erbe und Richter des Offenbarungsglaubens, des jahrhunderte-, ja jahrtausendealten Streites zwischen Glauben und Unglauben, der kurzlebigen endlich aber darum nicht auch zugleich folgenarmen romantischen Sehnsucht nach dem verlorengegangenen Glauben, der Orthodoxie in vielfältiger Verschlagenheit, gebildet aus Dankbarkeit, Auflehnung, Sehnsucht und Gleichgültigkeit, und in einfältiger Redlichkeit gegenüberstehend, ist seinem Anspruch nach zu einem ursprünglichen Verständnis der menschlichen Wurzeln des Gottesglaubens befähigt wie keine frühere, keine weniger vielfältig-einfältige Philosophie. Das letzte Wort und die schließliche Rechtfertigung der Aufklärung ist der Atheismus aus Redlichkeit, der die Orthodoxie radikal überwindet, indem er, frei von der polemischen Bitterkeit der Aufklärung und von der zweideutigen Ehrfurcht der Romantik, sie radikal versteht.

So enthüllt sich zuletzt als die »Wahrheit« der Alternative: Orthodoxie oder Aufklärung die Alternative: Orthodoxie oder Atheismus. Daß dem so sei, hat mit dem Blick des Feindes die Orthodoxie frühzeitig, von Anfang an erkannt. Nunmehr wird es auch von den Feinden der Orthodoxie nicht mehr bestritten. Die damit geschaffene Lage, die

gegenwärtige Lage, scheint ausweglos zu sein für den Juden, der nicht orthodox sein kann und der die auf dem Boden des Atheismus allein mögliche »Lösung des Judenproblems«, den vorbehaltlos politischen Zionismus, für eine zwar höchst ehrenhafte, aber auf die Dauer und im Ernste nicht genügende Auskunft halten muß. Diese Lage scheint nicht bloß ausweglos zu sein, sondern sie ist es wirklich, solange an den modernen Voraussetzungen festgehalten wird. Gibt es in der modernen Welt zuletzt nur die Alternative: Orthodoxie oder Atheismus, und ist andererseits das Desiderat eines aufgeklärten Judentums unabweislich, so sieht man sich zu der Frage genötigt, ob denn die Aufklärung notwendig moderne Aufklärung ist. Man sieht sich also – falls man nicht von vornherein weiß, was man nicht von vornherein wissen kann, daß nur neue, unerhörte, ultramoderne Gedanken unsere Verlegenheit beseitigen können – dazu veranlaßt, die mittelalterliche Aufklärung, die Aufklärung Maimunis um Hilfe anzugehen. |

Aber ist die Aufklärung Maimunis nicht längst überwunden? Ist sie *29*
nicht die Vorläuferin und das Vorbild eben jener gemäßigten Aufklärung des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die sich am wenigsten hat behaupten können? Ist sie nicht sogar in mancher Hinsicht »radikaler«, dem Geist des Judentums gefährlicher als die moderne Aufklärung überhaupt? Fußt sie nicht auf der unwiederbringlichen Aristotelischen Kosmologie? Steht und fällt sie nicht mit der so bedenklichen Auslegungsmethode der Allegorese? Ist also nicht die moderne Aufklärung, bei aller ihrer Fragwürdigkeit, immer noch der mittelalterlichen vorzuziehen?

Es wäre sträflich, über diese oder ähnliche Bedenken hinwegzugehen. Statt sie Punkt für Punkt durchzusprechen, was nur im Rahmen einer Interpretation von Maimunis More newuchim möglich wäre, wollen wir im folgenden versuchen, auf diejenige Leitidee der mittelalterlichen Aufklärung hinzuweisen, welche der modernen Aufklärung und ihren Erben abhanden gekommen ist und durch deren Verständnis viele moderne Überzeugungen und Bedenken ihre Macht verlieren: auf die Idee des Gesetzes. |

Der Streit der Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums

Bemerkungen zu Julius Guttmann, Die Philosophie des Judentums

I

Es gibt keine philosophie-geschichtliche Untersuchung, die nicht zugleich eine *philosophische* Untersuchung wäre. Zweifellos macht bereits der Forschungsbetrieb ein Handbuch der Geschichte der Philosophie des Judentums, das in jedem Punkte auf gründlichster Kenntnis der Quellen sowohl als auch ihrer bisherigen Erforschung beruhte, zu einem Desiderat; und wenn dieses Desiderat auf so vollkommene Weise erfüllt wird wie durch Julius Guttmanns Werk »Die Philosophie des Judentums«,[1] so wird der verständige Leser zunächst einmal sein volles Genüge darin finden, sich von diesem hervorragenden Sachkenner im ganzen und im einzelnen belehren zu lassen und das immer entbehrte und von nun an unentbehrliche Handbuch mit Dankbarkeit zu benutzen. Derselbe verständige Leser wird freilich, wenn er es nicht von vornherein weiß oder annimmt, alsbald bemerken, daß das erwähnte Desiderat des Forschungsbetriebs allein, und auch das hinzutretende Bedürfnis, die bisher in zahlreichen Einzeluntersuchungen und Kollegheften verstreuten Ergebnisse seiner eigenen Forschungen zusammenzufassen, Guttmann schwerlich dazu vermocht hätten, seine »Philosophie des Judentums« zu schreiben: es geht Guttmann um die historische Darlegung des philo-

[1] Julius Guttmann, »Die Philosophie des Judentums« (München 1933). – Die innerhalb dieses Aufsatzes in Klammern angegebenen Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen von Guttmanns »Philosophie des Judentums«; Ziffern, vor denen ein »R« steht, bezeichnen die Seitenzahlen von Guttmanns Schrift »Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken« (Berlin 1922).

sophischen Problems, dem sein Interesse vorzüglich gilt, des Problems nämlich des »methodischen Eigenwerts der Religion« (10).

Um Guttmanns Problemstellung nicht mißzuverstehen, tut man gut, sich seiner früheren Schrift »Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken« zu erinnern. Am Schluß dieser Schrift bezeichnet er, ausdrücklich an *Kant* einerseits, *Schleiermacher*
31 andererseits anknüpfend, als die Aufgabe der | »Religionsphilosophie« »die Analyse des religiösen Bewußtseins« in seiner »Selbständigkeit … gegenüber Erkenntnis und Sittlichkeit« (R 66 f.), genauer »die Abgrenzung der Religion gegen alle anderen Gegenstands- und Bewußtseinsbereiche, die Herausarbeitung der eigenen religiösen Welt und ihrer Wahrheit« (R 69). Indem er die Aufgabe der »Religionsphilosophie« derart bestimmt, scheint er als die Aufgabe der Philosophie überhaupt das Verständnis der sich in verschiedene »Bereiche« gliedernden »*Kultur*« anzusehen. Nun fällt aber auf, daß er trotz seiner unverkennbaren Hinneigung zur Kulturphilosophie die Ausdrücke »Kultur« bzw. »Kulturgebiet« geradezu geflissentlich vermeidet und die formaleren und darum unvorgreiflicheren Ausdrücke »Geltungsgebiet«, »Wahrheitsgebiet«, »Gegenstands- und Bewußtseinsbereich« bevorzugt. Bereits damit legt er den Verdacht nahe, daß die Religion im Rahmen des »Kultur«-Begriffs nicht richtig verstanden werden kann. Denn unter »Kultur« versteht die Kulturphilosophie die »spontane Erzeugung« des menschlichen Geistes – die Religion aber hat ihrem eigenen Sinne nach diesen Charakter nicht (R 65); und zweitens lassen sich die übrigen »Geltungsgebiete« als »Teilgebiete der Wahrheit« auffassen – die Religion aber erhebt den Anspruch auf Universalität (R 70). Dem Universalitätsanspruch der ihrem eigenen Sinne nach auf spontaner Erzeugung beruhenden »Kultur« scheint sich der Universalitätsanspruch der ihrem eigenen Sinne nach nicht vom Menschen erzeugten, sondern ihm *gegebenen* Religion zu widersetzen. So weit geht nun Guttmann freilich nicht: wie wir bereits angedeutet haben, glaubt er, daß »Geltungsgebiet« das Genus ist, das sowohl die »Kultur« als auch die Religion umfaßt. Jedenfalls aber sieht er sich durch die Tatsache der Religion als solcher, die sich eben damit als eine Crux der Kulturphilosophie erweist,[2] zu

[2] Die andere Crux der Kulturphilosophie ist die Tatsache des Politischen (vgl. meine »Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen«, Arch. für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 67, S. 732 ff.). Sind »Religion« und »Politik« *die* die »Kultur« transzendierenden oder, um genauer zu sprechen, die

einer bemerkenswerten Distanzierung gegenüber der Kulturphilosophie veranlaßt.

Guttmann läßt uns nicht darüber im Zweifel, daß das Problem des »methodischen Eigenwerts der Religion« kein *ursprüngliches* | Problem 32
ist. Man kann geradezu sagen, seine ganze Geschichte der Philosophie des Judentums habe keine andere Absicht, sie habe zum mindesten kein anderes Ergebnis als den Nachweis, daß die »methodische« Fragestellung trotz oder wegen ihres Mangels an Ursprünglichkeit die einzige Gewähr für ein angemessenes wissenschaftliches Verständnis der Bibel bietet. Was zunächst ihren Mangel an Ursprünglichkeit betrifft: sie geht weder unmittelbar aus der Religion (sei es der Bibel sei es des Talmud) hervor, noch auch ist sie eine unmittelbare Folge des Zusammenstoßes von (biblischer) Religion und (griechischer) Philosophie. Auf Grund dieses Zusammenstoßes kommt es vielmehr unmittelbar nur zu der Frage, ob die Lehren der Offenbarung oder die Lehren der Philosophie *wahr* sind, im einzelnen zu den Fragen, ob die Welt erschaffen oder ewig ist, ob die Vorsehung sich auch auf die Individuen oder nur auf die Arten erstreckt, ob die Seele oder nur der Intellekt unsterblich ist, u. ä., also zu den Fragen, mit denen sich die jüdische Philosophie des Mittelalters vorzüglich befaßt und deren verschiedenfache Behandlung und Beantwortung von Guttmann überlegen und gründlich dargestellt wird. An die Stelle der Alternative: Offenbarung oder Vernunft? tritt nun freilich alsbald, ja sozusagen vom ersten Augenblick an der ausgleichende Bescheid: die Lehren der Offenbarung sind identisch mit den Lehren der Vernunft. Zunächst also werden »Religion und Philosophie nicht *methodisch* voneinander gesondert, sondern *inhaltlich* miteinander ausgeglichen« (10). Auf diese Weise erleiden sowohl die Philosophie als auch die Religion grundsätzliche Modifikationen: die Probleme der Philosophie werden von dem »religiösen Gesichtspunkt … aus gestaltet und geformt«, und dadurch erfahren die »Konzeptionen der antiken Metaphysik … grundsätzliche Umbildungen« im Sinne der »personali-

---

ursprünglichen Tatsachen, so ist die radikale Kritik des »Kultur«-Begriffs nur in der Form eines »theologisch-politischen Traktats« möglich, der allerdings, wenn er nicht wieder zur Grundlegung der »Kultur« führen soll, die genau entgegengesetzte Tendenz wie die theologisch-politischen Traktate des siebzehnten Jahrhunderts, besonders diejenigen von Hobbes und Spinoza, haben muß. Die | erste Bedingung hierfür wäre freilich, daß diese Werke des siebzehn- 32
ten Jahrhunderts nicht mehr, wie bisher fast immer geschehen ist, im Horizont der Kulturphilosophie verstanden würden.

stischen Religiosität der Bibel« (10 und 63 f.); und andererseits kommt es zu einer »starken Umbildung des Gehalts der biblischen und talmudischen Religion« (56), zu einer mehr oder minder weitgehenden Preisgabe der biblischen Auffassung von Gott, Welt und Mensch zugunsten der griechisch-philosophischen (vgl. bes. 36 f., 120 ff., 149 ff.,
33 186 f., 194, 198 ff., 205, 256).[3] Die biblische Auf|fassung konnte erst von dem Augenblick an mit größerem Erfolg im Element der Philosophie bewahrt werden, als die aus der heidnischen Antike stammende mittelalterliche Metaphysik durch die (unmittelbar aus dem Christentum, mittelbar aus der Bibel hervorgegangene) Metaphysik der Aufklärung ersetzt worden war (vgl. 304). Zwar war die für das Mittelalter maßgebende antike Metaphysik »teleologisch« und eben deshalb »eines Ausgleichs mit der *Offenbarungs*religion fähig«, während die »mechanistische Umbildung« der Metaphysik in der Neuzeit insbesondere »bei Spinoza den Bruch mit der Offenbarungsreligion notwendig machte« (295, vgl. auch 156); aber dieser Verlust wird dadurch aufgewogen, daß gerade aus dem Geist der »personalistischen Frömmigkeit« der *Bibel* die »Neigung zu mechanistischer Auffassung der Natur«, die Perhorreszierung der Annahme nach Zwecken handelnder Kräfte als »einer Art von Polytheismus« hervorgehen kann und in der Neuzeit tatsächlich hervorgegangen ist (18 f. und 151). Steht also die auf dem Boden der modernen Aufklärung (durch *Mendelssohn*) vollzogene Ausgleichung von Judentum und Philosophie »der jüdischen Tradition wesentlich näher« als die entsprechende Leistung der mittelalterlichen Neuplatoniker und Aristoteliker (305), so kann man sich dennoch bei ihr nicht beruhigen. Und zwar nicht allein deshalb nicht, weil auch Mendelssohn in einem wesentlichen Punkt von der jüdischen Tradition abweicht (305), sondern auch und vor allem deshalb nicht, weil er an einer Voraussetzung der gesamten jüdischen Tradition festhält, die schon bei ihm selbst erschüttert ist: an der Idee der offenbarten, gegebenen Religion. Mendelssohn leugnet, daß die offenbarungsmäßige Mitteilung von Vernunft-

---

[3] Die wichtigste Ausnahme ist, Guttmanns Darstellung zufolge, die Lehre Saadias, die »an dem wesentlichen Inhalt der jüdischen Glaubensvorstellungen |
33 durchweg festhält« (84). Aber – ganz abgesehen davon, daß Saadias Attributenlehre, »in ihre letzten Konsequenzen verfolgt«, zum neuplatonischen, und also zu einem wesentlich unbiblischen Gottesbegriff führt (vgl. 79 und 87) – das Denken Saadias ist »noch primitiv und unausgereift« (77), die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Bibel und Philosophie findet erst nach der Heraufkunft des Aristotelismus statt.

wahrheiten möglich ist; die Offenbarung kann daher bei ihm, der erst recht keine übervernünftigen Glaubenswahrheiten gelten läßt, nur noch einen sehr eingeschränkten Sinn haben; geradezu »bleibt ihm für die Wahrheit der geschichtlichen Offenbarung kein Platz übrig« (317). So wird zwar der *Gehalt* der Bibel von Mendelssohn besser bewahrt als von seinen mittelalterlichen Vorgängern, aber er kann nicht mehr so befriedigend wie die Früheren von ihrer *Form*, von ihrem Offenbarungscharakter, Rechenschaft geben. Bereits diese Tatsache | legt die Vermu- *34*
tung nahe, daß man, wenn man den Gehalt der Bibel im Element der Philosophie *vollkommen* bewahren will, die traditionelle Auffassung von ihrer Form, d. h. den Glauben an ihre Offenbartheit, preisgeben muß. Die Bibel darf nicht mehr als offenbart, sondern sie muß als Hervorbringung des religiösen Bewußtseins verstanden werden; und die Aufgabe der »Religionsphilosophie« besteht nicht mehr in der Ausgleichung von Lehren der Offenbarung und Lehren der Vernunft, sondern in der Analyse des religiösen Bewußtseins. Und daher muß insbesondere Guttmann, der die Bestimmung des »methodischen Eigenwerts der Religion« als die eigentliche Aufgabe der »Religionsphilosophie« ansieht, den Offenbarungsglauben zuvor preisgegeben haben (S. 12 f. und 20). Die Geschichte der Philosophie des Judentums zeitigt also im ganzen die Lehre, daß sich die äußerlich so unscheinbare »formale«, »methodische« Betrachtungsweise im Scheitern der äußerlich soviel imponierenderen »inhaltlichen«, »metaphysischen« Lösungsversuche als *die* Möglichkeitsbedingung eines angemessenen wissenschaftlichen Verständnisses der Bibel erwiesen hat.

Es ist nicht zu bestreiten, daß die Beweisführung Guttmanns zugunsten des Vorrangs der modernen Philosophie vor der mittelalterlichen – und diese Beweisführung ist das geistige Band, das seine sehr sorgfältigen und ausführlichen Einzelanalysen zusammenhält – außerordentlich bestechend ist. Das naheliegende Bedenken, dem sie dennoch ausgesetzt ist, deutet Guttmann selbst an, indem er sagt: »Soviel stärker auch die mittelalterlichen Denker als Gesamtpersönlichkeiten in jüdischer Tradition und Lebenssubstanz wurzeln, soviel selbstverständlicher ihnen der Glaube an die göttliche Autorität der Offenbarung ist, so halten doch die modernen Denker in ihrer theoretischen Deutung des Judentums mit der größeren Widerstandskraft an dem ursprünglichen Sinn seiner zentralen religiösen Gedanken fest.« (342) Diese Feststellung läßt die Auslegung zu, daß die angemessene wissenschaftliche Erkenntnis des Judentums um den Preis des Glaubens an die Autorität der Offenbarung, um den

Preis eines erheblichen Verlustes an jüdischer »Lebenssubstanz« erkauft ist; grundsätzlich gesprochen, daß die Eule der Minerva in der Dämmerung ihren Flug beginnt. So fatalistisch, so hoffnungslos denkt Guttmann indessen nicht. Seine Meinung ist viel eher, daß die wissenschaftliche Erkenntnis des Judentums gerade ein Akt der Selbstbehauptung des Judentums ist. Das Judentum ist in der modernen Welt so
35 gefährdet wie nie zu|vor – gewiß; seine wissenschaftliche Selbsterkenntnis ist aber nicht so sehr ein Symptom seiner Krankheit als vielmehr das geeignetste Mittel zu ihrer Linderung oder gar Heilung. Das Judentum kann die Gefahr, in die es durch den Sieg der Reflexion über die Ursprünglichkeit geraten ist, nicht durch den notwendig fiktiven Rückgang hinter die Reflexion, sondern nur durch die entschiedene Durchführung der Reflexion selbst überwinden: die am wenigsten ursprüngliche, am wenigsten naive Fragestellung ist nunmehr allein geeignet, das Ursprüngliche zu erhalten, und zwar, indem sie es *verstehen* lehrt.

Das Ergebnis, zu dem Guttmann kommt, kann also in ganz entgegengesetzter Weise ausgelegt werden. Mit diesem mißlichen Umstand müßte man sich abfinden, wenn Guttmanns These, so wie wir sie verstanden haben, den Tatsachen entspräche. Aber haben wir sie richtig verstanden? Wir verstanden Guttmann dahin, daß er meine, das viel weniger fest auf beiden Beinen stehende moderne Judentum verfüge über ein wesentlich angemesseneres philosophisches Verständnis des Gehaltes der jüdischen Tradition als das viel lebenskräftigere mittelalterliche Judentum. Diese Meinung ist, wie sich gezeigt hat, zweideutig; sie ist aber nicht nur zweideutig, sondern auch paradox, da sie ein paradoxes Mißverhältnis zwischen Leben und Denken statuiert. Dieses Mißverhältnis mag der modernen Denkweise ohne weiteres einleuchten; man wird nicht leugnen können, daß es dennoch bedenklich ist. So fragen wir denn: meint Guttmann wirklich, daß die moderne Philosophie mehr als die mittelalterliche dem Judentum die Möglichkeit gibt, den Gehalt seiner Tradition, wenngleich unter Preisgabe des Offenbarungsglaubens, verstehend zu bewahren?

II

Guttmann beschließt seine Geschichte der Philosophie des Judentums mit einer kritischen Darstellung des Werkes Hermann *Cohens*. Wofern

»die große Leistung Cohens« (362) die vollkommenste Form ist, in der sich das moderne jüdische Denken ausgesprochen hat, so muß sich an ihr die Schranke, die das moderne Denken vom Judentum trennt, am schärfsten erkennen lassen. Der Einwand Guttmanns gegen Cohen besagt, daß Cohen nicht mehr die Möglichkeit habe, die Existenz Gottes »in ihrer absoluten Wirklichkeit (zu) bejahen«: auch die Existenz Gottes muß auf | Grund der Cohenschen Voraussetzungen »ihren logischen Ort 36
innerhalb der Setzungen des Bewußtseins finden« (346). »Die methodischen Grundlagen seines Systems machen es« Cohen auch in seiner letzten Periode, in der er dem Judentum wesentlich näherstand als in der früheren, »unmöglich, Gott als Realität aufzufassen« (361, vgl. auch 351). Dieses Unvermögen ist um so erstaunlicher, als bei Cohen übrigens viel mehr als bei Mendelssohn und erst recht mehr als bei den mittelalterlichen Philosophen der Gehalt des Judentums zur Geltung kommt.

Das Unvermögen, »Gott als Realität aufzufassen«, kennzeichnet keineswegs Cohen allein. Die Entschiedenheit, mit der Guttmann in den programmatischen Ausführungen am Schluß seiner früheren Schrift »Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken« darauf bestanden hatte, daß die »Religionsphilosophie« sich nicht bloß mit dem »religiösen Erlebnis« befassen dürfe, sondern auch der »Objektsseite« dieses Erlebnisses, und auch und vor allem dem »Realitätscharakter der religiösen Gegenstände« Rechnung tragen müsse (R 68 f.), legt Zeugnis dafür ab, daß das Verständnis, daß selbst die Anerkennung dieses »Realitätscharakters« die eigentümliche Verlegenheit für die moderne, von Schleiermacher inaugurierte »Religionsphilosophie« ist. Die moderne »Religionsphilosophie« ist nun von der früheren dadurch unterschieden, daß sie nicht mehr die Metaphysik, sondern die Erkenntnistheorie zur Grundlage hat (R 72). Das heißt: die moderne Philosophie versteht nicht mehr, sie versteht immer weniger den Menschen als Glied des Kosmos, als ein (wenn auch ausgezeichnetes) natürliches Wesen unter anderen natürlichen Wesen, sondern sie versteht umgekehrt die Natur vom Menschen, genauer vom Bewußtsein her als dessen Konstitut. Eben darum kann sie Gott nicht vom Kosmos her, als den *Schöpfer*, sondern nur vom Bewußtsein her »entdecken«. Während nun unter der Herrschaft der kosmologischen Orientierung – trotz oder wegen aller im Problem der »Analogie« konzentrierten Schwierigkeiten – die »Realität«, die vom Bewußtsein unabhängige »absolute Wirklichkeit« Gottes selbstverständlich war, wird eben diese

Wirklichkeit, sobald sich die moderne Orientierung völlig durchgesetzt hat, grundsätzlich unverständlich. Die Verlegenheit wird nicht geringer, sondern eher noch größer, sobald das »Bewußtsein« durch die »Existenz«, durch den »Menschen« ersetzt wird.

Aber was hat in diesen Anmerkungen zu Guttmanns »Philosophie
37 des Judentums« die Existenzphilosophie zu suchen, deren, auch | in ihrer jüdischen Form, Guttmann mit keinem Wort Erwähnung tut, es sei denn mit jenem knappen Hinweis auf die »metaphysischen und irrationalistischen Tendenzen, die allgemein das Denken der Zeit beherrschen« (362)? Aber kann er sie nicht doch meinen, auch wenn er nicht ausführlich, ja nicht einmal ausdrücklich von ihr spricht? Und ist jener knappe Hinweis auf die Existenzphilosophie nicht vielmehr eine knappe Abfertigung derselben? Wir wollen versuchen, das, was Guttmann gemeint und angedeutet hat, etwas ausführlicher in Guttmanns Sinne zu entwickeln, indem wir dem Wegzeichen folgen, das er in seiner Kritik an Cohen aufgerichtet hat.

Wir hatten gesagt, die Verlegenheit, in der sich das moderne Denken befindet, werde nicht geringer, sondern eher noch größer, sobald das »Bewußtsein« durch die »Existenz«, durch den »Menschen« ersetzt wird. Denn erst auf Grund dieses Fortschritts wird die für die ältere Philosophie maßgebende kosmologische Grundunterscheidung Ewiges – Vergängliches, die in der theologischen Grundunterscheidung Gott – Geschaffenes aufgehoben worden war, und die durch die moderne Grundunterscheidung Geist – Natur fraglich geworden war, völlig obsolet. Kommt es nunmehr zu der Grundunterscheidung Mensch – Natur und wird ihr gemäß behauptet, die Existenz Gottes sei nicht von der Natur her, sondern nur vom Menschen her verständlich, so geht die einzige Gewähr dafür verloren, daß die Existenz Gottes nicht völlig »verinnerlicht« und eben damit verflüchtigt wird. Ein untrügliches Zeichen dafür ist, daß die Lehre von der Schöpfung als Schöpfung auch der außermenschlichen Natur für die Existenzphilosophie eine noch größere Verlegenheit ist als für die idealistische Philosophie. Das zeigt sich am deutlichsten bei Friedrich Gogarten, der die idealistische Philosophie vom Boden der Existenzphilosophie aus vielleicht entschiedener als alle anderen bekämpft hat. Auch Gogarten sagt zwar, daß »die Schöpfung voll und übervoll« ist an »den Gaben und Werken Gottes«; aber er fährt fort: »Und so bestehen die Werke Gottes, in denen Gottes Für-uns-sein und dementsprechend unser Sein-von-Gott-her zum Vorschein kommen, in denen er sich, heißt das, als unser Schöpfer offenbart,

in denen ›das Gute‹ Gottes Gabe und Forderung Gottes in einem zugleich ist – diese Werke Gottes bestehen darin, daß wir Menschen jeweils von einander her sind, was wir sind und die wir sind«; »dieses Sein-von-her (ist) das ursprüngliche Sein des Menschen, und darum das dem Menschen eigentümliche Sein. Als solches darf es nicht | als kau- *38*
sales Sein verstanden werden, so wie allerdings das Sein der Dinge, das Sein in der belebten und unbelebten Natur, verstanden wird«.[4] Man sieht, hier bleibt völlig dunkel, ob auch »das kausale Sein« der Naturdinge als Geschaffen-Sein verstanden werden muß. In einer neueren Veröffentlichung läßt Gogarten zwar die zweideutige Erwähnung des »kausalen Seins« fort, er zitiert sogar eine Stelle aus Luthers Genesis-Auslegung, in der, selbstverständlich, von *allen* Kreaturen die Rede ist, und macht sich damit die Schöpfungsbehauptung in ihrem ursprünglichen Sinn zu eigen; aber in seinen eigenen Äußerungen übergeht er die Geschaffenheit der außermenschlichen Natur gleichsam geflissentlich. So sagt er: »…da, wo das Gesetz in seinem vollen Sinn erfüllt wird, (wird) auch die *Schöpfung* wieder deutlich, wieder offenbar. Es wird darin offenbar, wie Gott den *Menschen* geschaffen hat…«[5] Wir glauben Gogarten nicht unrecht zu tun, wenn wir sagen: die Schöpfung hat für ihn, soweit ihn nicht die theologische Tradition nachträglich in ihren Bann zieht, Sinn nur als Schöpfung des Menschen. Und wofern Gogarten als Repräsentant der Existenzphilosophie gelten darf, dürfen wir weiter sagen: die Existenzphilosophie ist noch weniger als die idealistische Philosophie imstande, die Lehre von der Schöpfung in ihrem ursprünglichen, biblischen Sinn zu verstehen. Denn die idealistische Philosophie hatte zwar grundsätzlich ebenso wie die Existenzphilosophie die Natur und den Menschen (unter den Titeln »Sein« und »Sollen« bzw. »Natur« und »Sittlichkeit«) auseinandergerissen, sie hatte aber, dank ihrer Verbindung mit Kant, die deutlichste Erinnerung daran bewahrt, daß der »Schöpfungsgedanke«, ob er gleich »nicht den Ursprung der Welt theoretisch erklären (will)«, doch auch und zunächst »das Verhältnis von Gott und Welt«, das Verhältnis von Gott und außermenschlicher Natur betrifft (vgl. 14). Vor allen anderen hatte Cohen die Tatsache nicht nur nicht im Dunkel gelassen, sondern sogar zum Ausgangspunkt seiner theologischen Erörterung gemacht, daß die (freilich nur vom sittlichen Bewußtsein aus eigentlich verständliche) Gottesidee eine not-

---

4 Wider die Ächtung der Autorität, S. 41 f.
5 Politische Ethik, S. 103. (Die Sperrung stammt von mir.)

wendige Beziehung auf das »kausale Sein« der Natur hat (347ff.). So zeigt sich die idealistische Philosophie in einem entscheidenden, um nicht zu sagen in *dem* entscheidenden Punkt der Existenzphilosophie überlegen: sie ist ihr überlegen durch die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn der Schöpfungslehre. Daß diese Lehre von Cohen freilich | nur
39 noch erinnert, nicht mehr geglaubt wurde, zeigt nicht allein sein von Guttmann aufgewiesenes Unvermögen, »Gott als Realität aufzufassen«, sondern, noch unmittelbarer, seine Antwort auf den Einwand eines orthodoxen Juden gegen seine Theologie; auf den Einwand: und wo bleibt der בורא עולם? wußte Cohen nichts anderes zu antworten als zu – weinen,[6] und so zu bekennen, daß die Kluft zwischen seinem Glauben und dem Glauben der Tradition unüberbrückbar ist. Wir zweifeln nicht daran – ja wir wissen es sogar, da man keinen Anstand genommen hat, es öffentlich zu versichern –, daß die Existenzphilosophen in diese Verlegenheit um eine Antwort nicht geraten könnten: so sehr ist selbst die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn der Schöpfungslehre verlorengegangen. Zeigt sich also die idealistische Philosophie wenigstens Cohen im entscheidenden Punkt der Existenzphilosophie überlegen, so wird andererseits niemand bestreiten, daß übrigens die Existenzphilosophie den »existenziellen« Sinn der Bibel sicherer erfaßt als die idealistische Philosophie. Aber eben in dieser Überlegenheit der Existenzphilosophie über die idealistische Philosophie wiederholt sich nur die entsprechende Überlegenheit der idealistischen Philosophie über die mittelalterliche. Eben damit wird klar, daß die Ersetzung der idealistischen Philosophie durch die Existenzphilosophie keinen radikalen Bruch, sondern nur einen Fortschritt darstellt: auch an dieser Ersetzung bewahrheitet sich das von Guttmann mit Rücksicht auf die Ersetzung der kosmologischen Philosophie durch die idealistische Philosophie aufgestellte Gesetz, daß der Fortschritt in der »theoretischen Deutung« der Bibel um den Preis eines erheblichen Verlustes an offenbarungsreligiöser »Lebenssubstanz« erkauft ist. Und da also idealistische Philosophie und Existenzphilosophie zusammengehören, so dürfen wir zusammenfassen: Während unter der Vorherrschaft der kosmologischen Orientierung die Gefahr bestand, daß, bei völliger Ungebrochenheit des Glaubens an die Existenz Gottes als des Schöpfers auch und gerade der Natur, der Gehalt der Offenbarung im Sinne des griechischen »Huma-

[6] Franz Rosenzweig, dem ich diese Geschichte erzählt hatte, hat sie später in seinen Anmerkungen zu seiner Jehuda-Hallewi-Übertragung bekanntgemacht.

nismus« mißdeutet wurde, besteht nach der Preisgabe der kosmologischen Orientierung die umgekehrte Gefahr, daß bei verstehender Bewahrung des »existenziellen« Sinnes der Bibel nicht bloß, wie es zunächst schien, der Glaube an die Offenbarung,[7] sondern auch | der Glaube an 40
die Schöpfung preisgegeben wird. Es ist also nicht »nur« der Glaube an die Offenbarung durch die moderne Philosophie in Gefahr geraten.

Es ist nunmehr klar, daß wir Guttmann erheblich mißverstanden haben: in seiner Kritik an Cohen zeigt sich, daß er nicht *die*, sondern nur eine *gewisse* Überlegenheit der modernen Philosophie über die mittelalterliche behauptet. Die moderne Philosophie, so lautet in Wahrheit seine These, ist fähiger als die mittelalterliche, die *»innere Welt«* des Glaubens verstehend zu bewahren; aber sie ist unfähiger als diese, die wesentliche Beziehung des diese »innere Welt« beherrschenden Gottes zur »äußeren« *Natur* anzuerkennen. Das mindeste, das man unter diesen Umständen zu verlangen hat, ist, daß sich moderne und mittelalterliche Philosophie in irgendeiner Weise ergänzen müssen. Nur von diesem Erfordernis aus ist das ungewöhnlich energische Interesse Guttmanns an der jüdischen Philosophie des Mittelalters radikal zu verstehen. Es ist also nicht zufällig, daß von den etwa 360 Textseiten der »Philosophie des Judentums« allein 245 Seiten der jüdischen Philosophie im Mittelalter gewidmet sind. Man müßte den philosophischen Impuls Guttmanns völlig verkennen, wenn man in diesem Zahlenverhältnis ausschließlich den Reflex des Massenverhältnisses der mittelalterlichen zur spätantiken und modernen jüdisch-philosophischen Literatur oder auch des Verhältnisses ihrer geschichtlichen Wirkung sehen wollte, oder wenn man glauben wollte, daß Guttmann nur darum der mittelalterlichen Philosophie ein so großes Interesse entgegenbringt, um zu zeigen, wie herrlich weit wir es gebracht haben. Guttmann weiß zu gut, daß wir allen Grund haben, bei den mittelalterlichen Philosophen in die Schule zu gehen. Darum zuletzt hat er auch auf die Erörterung der Existenzphilosophie verzichtet: er täuscht sich nicht darüber, daß nicht der *natürliche Fortschritt* von der idealistischen Philosophie zu einem *»neuen* Denken«, sondern viel eher der *gewaltsame Rückschritt* vom

---

[7] Um die Stellung der Existenzphilosophie zur Offenbarung zu beleuchten, | weisen wir wiederum auf Gogarten hin, der ausdrücklich leugnet, »daß es ein 40
Wort gibt, das Gott dem Menschen unmittelbar sagt« (Theologische Tradition und theologische Arbeit, S. 12 Anm. 2). Vgl. dazu meine Schrift Die Religionskritik Spinozas, S. 165.

neuesten Denken zum *alten* Denken unserer heutigen Verlegenheit ein Ende setzen kann. Und selbst wenn er der modernen Philosophie eine gewisse Überlegenheit über die mittelalterliche zugesteht, so vollzieht er selbst dieses Zugeständnis nur mit Rücksicht darauf, daß die moderne
41 Philosophie mehr als die | mittelalterliche die »zentralen religiösen Gedanken« der jüdischen Tradition zur Geltung bringt: eben damit erkennt er die jüdische Tradition, und also eine unmoderne, vormoderne Instanz, als Richterin über das moderne Denken an, so am sichtbarsten seine Einsicht in die grundsätzliche Unzulänglichkeit des modernen Denkens bekundend.

III

Guttmann behauptet, wie sich herausgestellt hat, nicht *die*, sondern nur eine *gewisse* Überlegenheit der modernen jüdischen Philosophie über die mittelalterliche. Nun hat auch die so eingeschränkte Behauptung, die wir so zu verstehen bitten, wie sie vorhin präzisiert worden ist, zur Voraussetzung, daß der Glaube an die Offenbarung nicht zu jenen »zentralen religiösen Gedanken« des Judentums gehört, deren Bewahrung im Element der Reflexion um den Preis des Verzichts auf den Glauben an die Offenbarung erkauft worden ist. Gehört dieser Glaube aber nicht *notwendig* zu den »zentralen religiösen Gedanken« des Judentums, und zwar nicht nur als ein unveräußerliches Moment unter anderen, sondern als die Möglichkeitsbedingung aller? Bleiben jene Gedanken noch dieselben, oder ändern sie nicht vielmehr *von Grund auf* ihren Sinn, wenn man sie nicht mehr als von Gott gegeben, sondern als vom »religiösen Bewußtsein« des Menschen, sei es auch »vor Gott«, hervorgebracht versteht? Wenn anders das Judentum *wesentlich* »monotheistische Offenbarungsreligion« ist (10, vgl. auch 20, 41 und 53), so steht die mittelalterliche Philosophie dem Judentum unvergleichlich näher als die moderne. Denn wenigstens »die formale Anerkennung der Autorität der Offenbarung ist auch für die radikalsten Denker des jüdischen Mittelalters, soweit sie Juden bleiben wollen, selbstverständliche Voraussetzung.« (259) Angesichts dieses gewaltigen, ausschlaggebenden Vorzugs kann man bei der grundsätzlichen Vergleichung von mittelalterlicher und moderner Philosophie die von Guttmann zweifellos mit Recht hervorgehobene Tatsache, daß wichtige »religiöse Gedanken« des Judentums von den Neueren im allgemeinen klarer und sicherer

aufgefaßt werden als von den Früheren, mit gutem Gewissen vernachlässigen.

Denn welche »zentralen religiösen Gedanken« werden denn eigentlich von den Neueren klarer und sicherer aufgefaßt als von den Früheren, und auf welchem Wege kommen die Neueren zu die|sem Vorzug? 42
Jene Gedanken sind nichts anderes als das Zentrum der biblischen Religion; »die Religion der Bibel« aber »hat ihre Eigenart in dem ethischen Personalismus ihres Gottesbewußtseins« (12). Und sie werden von den Neueren gesichert, nicht exegetisch, nicht theologisch, sondern durch die Analyse des »religiösen Bewußtseins«, welche Analyse durch die »epochemachende« Leistung Schleiermachers inauguriert worden ist (R 63–67). Nun stellt ihr »personalistischer Charakter … die biblische Religion in durchgreifenden Gegensatz zu dem anderen Typus geistiger und universaler Religion, der der Mystik und dem Pantheismus bei aller Verschiedenheit ihres Wesens doch gemeinsam zugrunde liegt.« (14) Auf Grund dieser Typologie, der ihre moderne Herkunft an der Stirn geschrieben steht, ist es, daß Guttmann die Überlegenheit der modernen über die mittelalterliche Philosophie beweist. Denn die mittelalterlichen Philosophen sind nach seiner Behauptung den modernen eben darum unterlegen, weil sie die biblische Religion im Sinne der ihr diametral entgegengesetzten Religion »der Mystik oder der Kontemplation« umdeuten (s. bes. 159 und 201). Wenn anders sich nun aber schließlich die Idee einer Analyse des »religiösen Bewußtseins« als *die* Möglichkeitsbedingung der verstehenden Bewahrung des biblischen »Frömmigkeitstypus« herausstellt, so kann man die Frage nicht umgehen, in Orientierung an welchem »Frömmigkeitstypus« denn eigentlich diese Idee ursprünglich konzipiert worden ist. Die Antwort Guttmanns ist eindeutig: Schleiermachers »Charakteristik der Religion stimmt in ihren entscheidenden Momenten mit den Beschreibungen des religiösen Erlebnisses überein, die in der Literatur der *Mystik* und der ihr naheliegenden Religionsauffassung vielfach gegeben worden sind.« (R 65) Mag immer »die spätere Forschung sich in der inhaltlichen Deutung der Religion weit von (Schleiermachers) Anschauungen entfernt«, mag sie also auch und gerade die Analyse des charakteristisch biblischen »Frömmigkeitstypus« in Angriff genommen haben, so ist doch »das Verfahren ihrer Arbeit durch (Schleiermacher) bestimmt.« (R 66) Nun braucht man am allerwenigsten Guttmann, der in der Bestimmung des »*methodischen* Eigenwerts der Religion« die Aufgabe der »Religionsphilosophie« sieht, darüber zu belehren, daß ein »Verfahren« niemals eine gleichgültige,

unvorgreifliche Technik ist, sondern stets über die möglichen Inhalte vorentscheidet. Daher erwächst aus der Einsicht in die Genesis der modernen Methode der Analyse des »religiösen Bewußtseins« der *Ver-*
43 *dacht* – der zunächst selbstverständ|lich *nur* ein Verdacht ist –, daß die moderne Methode, die zu sicherer Erkenntnis des biblischen »Frömmigkeitstypus« führt als die mittelalterliche Methode, ebensosehr nur eine nachträgliche Korrektur des angesichts der »Mystik« gewonnenen Religionsbegriffs erlaubt, wie die mittelalterliche Philosophie nur nachträglich, nur im Rahmen der vorentscheidenden aristotelischen bzw. neuplatonischen Denkweise den Gottesbegriff und die »innere Haltung« der biblischen Religion zur Geltung bringen konnte. Mit anderen Worten: wir hegen den schwer zu beschwichtigenden Verdacht, daß sich in der modernen Philosophie dasselbe begibt wie in der mittelalterlichen, nämlich der Verrat des biblischen Erbes um einer fremden »Frömmigkeit« willen. Und zwar scheint uns der durch die moderne Philosophie begangene Verrat um vieles schlimmer zu sein als die Verfehlung der Früheren: nicht nur weil die Modernen durch eine moderne Instanz, nämlich durch ihre eigene historische Forschung, über die Gefahr eben dieses Verrats unzweideutig belehrt sind, sie also wissentlich tun, was die Früheren versehentlich getan haben; nicht nur weil sie den Glauben an die Offenbarung preisgegeben haben, der für die Früheren »selbstverständliche Voraussetzung« war; sondern vor allem, weil die Modernen ihren Verrat in viel verdeckterer und eben darum »substanz«-zerstörenderer Weise begehen. So müßte wenigstens der urteilen, der die jüdische Tradition als Richterin über das moderne Denken anerkennt.

Wie immer man aber unsere querelle des anciens et des modernes wird entscheiden müssen oder mögen: feststeht, daß für die mittelalterliche Philosophie im Gegensatz zur modernen nicht nur die Anerkennung der Offenbarungsautorität »selbstverständliche Voraussetzung«, sondern auch die »philosophische Rechtfertigung« dieser Anerkennung ein wesentliches Anliegen ist. Guttmann geht weiter; nach seiner Behauptung ist die »Religionsphilosophie« sogar *die* originale Leistung der mittelalterlichen Philosophie. »Die Religion zum Problem der Philosophie gemacht zu haben, ist die originale Leistung des Mittelalters. Sonst ganz von der antiken Tradition abhängig und produktiv nur in der Durcharbeitung und Weiterführung der überkommenen Denkmotive, hat das mittelalterliche Denken hier ein neues Problemgebiet eröffnet und dem philosophischen Bewußtsein ein neues Motiv zugeführt.« (R 3)

Die Behauptung Guttmanns, die »Religionsphilosophie« sei *die* originale Leistung der mittelalterlichen Philosophie, ist auf den | ersten 44
Blick einigen Bedenken ausgesetzt.[8] Anfechtbarer als die Behauptung selbst scheinen uns freilich die Voraussetzungen zu sein, auf Grund deren sie die ihr eigentümliche Evidenz gewinnt. Da Guttmann, wie wir gesehen haben, nur eine gewisse Überlegenheit der mittelalterlichen über die moderne Philosophie annimmt, so sieht er sich nicht zu einer radikalen Kritik der modernen Grundbegriffe gezwungen; insbesondere steht es ihm deshalb frei, bei seinem Studium des Mittelalters von modernen Einteilungen der Philosophie auszugehen. Legt man etwa die Einteilung der Philosophie in Erkenntnistheorie, Logik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie zugrunde, setzt man also voraus, daß zum Beispiel die Probleme der natürlichen Theologie und der rationalen Psychologie innerhalb der Religionsphilosophie zu behandeln sind – in diesem Sinne ist es, daß Guttmann Mendelssohns »Phädon« und »Morgenstunden« als dessen »religionsphilosophische Hauptwerke« bezeichnet (304) –, so ist man in der Tat genötigt, die Originalität der mittelalterlichen Philosophie allein oder vorzüglich in der Religionsphilosophie zu suchen. Daß man zu einem anderen Urteil kommen würde, wenn man die – bei der Erforschung der älteren Philosophie doch wohl näherliegende – antike Einteilung der Philosophie in Logik, Physik, Metaphysik, Ethik und Politik zugrunde legte, und ferner, daß es keine bloß technische Frage ist, ob man ein Problem als »metaphysisch« oder als »religionsphilosophisch« zu bezeichnen hat, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Trotz der Fragwürdigkeit ihrer Voraussetzungen ist die Behauptung, die »Religionsphilosophie« sei *die* originale Leistung des mittelalterlichen Denkens, durchaus vertretbar. Man muß sie nur mit den von Guttmann selbst vorgenommenen Einschränkungen versehen. Gutt-

---

[8] Diesen Bedenken trägt Guttmann Rechnung durch seine nunmehrige, erheblich vorsichtigere, wenn auch im Prinzip nicht veränderte Formulierung: »In der philosophischen Deutung der Religion entfaltet die mittelalterliche Philosophie ihre stärkste Originalität. Sonst von der antiken Tradition abhängig und produktiv nur in der Durcharbeitung und Fortführung der überkommenen Denkmotive, hat das mittelalterliche Denken hier ein neues Problemgebiet erschlossen. Auch die grundsätzlichen Umbildungen, die es an den Konzeptionen der antiken Metaphysik vornimmt, entspringen dem Bedürfnis, das Weltbild der antiken Metaphysik der personalistischen Religiosität der Bibel anzugleichen.« (63 f.)

mann leugnet keineswegs, sondern behauptet ausdrücklich, daß die mittelalterliche Philosophie an der antiken Metaphysik »grundsätzliche Umbildungen (vorgenommen)« hat; aber damit hat sie nach Guttmanns
45 Meinung nur unantike Antworten | auf antike Fragen gegeben, die Fragen selbst aber nicht wesentlich modifiziert; die einzige unantike *Frage*, die sie gestellt hat, ist die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit der Offenbarung und nach deren Verhältnis zur Vernunft. Guttmann leugnet ebensowenig, daß die von der Philosophie des Mittelalters vollzogenen »grundsätzlichen Umbildungen« der antiken Philosophie (vgl. z. B. 91, 130, 135 und 159) den durch die moderne Philosophie vollzogenen Bruch mit der antiken Denkweise geschichtlich ermöglicht haben, und daß also die mittelalterliche Philosophie uns nicht nur wegen ihrer »Religionsphilosophie« angeht; aber diese Umbildung der antiken Philosophie ist im Mittelalter nicht so sehr in philosophischer Absicht als aus dem Bedürfnis vollzogen worden, »das Weltbild der antiken Metaphysik der personalistischen Religiosität der Bibel anzugleichen« (63 f.). So droht die Diskussion über Guttmanns Behauptung, *die* originale Leistung des mittelalterlichen Denkens sei die »Religionsphilosophie«, uferlos zu werden. Es wird also Zeit, daß wir darauf verzichten, diese Behauptung aus dem Zusammenhang zu reißen, innerhalb dessen sie allein einen klaren Sinn gewinnt.

Guttmann meint mit seiner Behauptung selbstverständlich nicht, daß den heutigen Historiker, der von heutigen Fragestellungen ausgeht, an der mittelalterlichen Philosophie vor allem die ihr zugehörige »Religionsphilosophie« interessiert. Sondern er meint, daß für die mittelalterliche Philosophie selbst, die sich eben dadurch charakteristisch sowohl von der antiken als auch von der modernen Philosophie unterscheidet, die »Religionsphilosophie« als die »eigentliche Aufgabe« (63) im Mittelpunkt, oder, um genauer zu reden, als die primäre Aufgabe am Anfang steht. Denn die Religion, mit der es die mittelalterliche Philosophie zu tun hat, ist die offenbarte Religion; das durch die Offenbarung aufgegebene Problem ist insofern *das* Problem der mittelalterlichen Philosophie, als die Offenbarung für diese Philosophie *konstitutiv* ist. Durch die Wirklichkeit der Offenbarung hat sich die Situation der Philosophie *von Grund auf* geändert. Wir können uns keinen autoritativeren Zeugen für diese Tatsache wünschen als *Maimuni*. Maimuni also sieht sich genötigt, die von Alexander von Aphrodisias zusammengestellten drei Gründe für die Meinungsverschiedenheiten in der Philosophie, also für die Schwierigkeiten des Philosophierens, durch die

Hinzufügung eines vierten Grundes zu ergänzen. Dieser neue Grund unterscheidet sich von den drei vorhergehenden *wesentlich*. Denn jene drei Gründe betreffen die *na|türlichen* Schwierigkeiten des Philosophie- 46
rens, der von Maimuni hinzugefügte Grund ist *geschichtlich*. Maimuni sagt: »*In unserer Zeit* gibt es einen vierten Grund, den Alexander nicht erwähnt hat, weil es ihn bei ihnen nicht gab, nämlich die Gewöhnung und Schulung … so ergeht es dem Menschen bezüglich der Meinungen, in denen er groß geworden ist: er liebt sie und hält sie fest und hält sich von abweichenden Meinungen fern. Auch hierdurch also wird der Mensch verhindert, die Wahrheit zu erkennen. So ergeht es der Menge bezüglich der Körperlichkeit Gottes … auf Grund der Gewöhnung an die *Schriften*, an die man fest glaubt, und an die man gewöhnt ist, deren Wortlaut auf die Körperlichkeit Gottes hinzudeuten scheint…«[9] Nun *
hat es den Griechen wahrlich nicht an Schriften gefehlt, welche die Körperlichkeit Gottes zu lehren schienen und nicht nur *schienen*; aber diese Schriften haben die griechische Philosophie nicht beeinträchtigt, weil sie nicht autoritativ waren. Nicht also die Gewöhnung an Schriften überhaupt, die Herrschaft einer Tradition überhaupt, sondern die Gewöhnung an Schriften von unbedingter Autorität, die Herrschaft einer Tradition von unbedingter Autorität führt zu einer besonderen Erschwerung des Philosophierens: die Tatsache, daß eine auf Offenbarung beruhende Tradition in die Welt der Philosophie eingebrochen ist, hat die *natürlichen* Schwierigkeiten des Philosophierens, die mit dem »Höhlen«-Dasein des Menschen gegeben sind, um die *geschichtliche* Schwierigkeit vermehrt.[10] Man mag sich über die Situation der Philosophie unter der Herrschaft der Offenbarung so *aufgeklärt* äußern wie Maimuni oder so *dankbar* wie der übrigens »aufgeklärtere« R. Lewi ben Gerschom, der in der Offenbarung eine »wunderbare Leitung« für die vernünftige Forschung anerkennt:[11] unter allen Umständen ist die mittelalterliche Philosophie von der antiken wie von der modernen durch die Situation unterschieden, die mit der Wirklichkeit der Offenbarung

---

[9] More newuchim I 31. *

[10] Auf der Radikalisierung dieser Einsicht beruht der Kampf der modernen * Aufklärung gegen die »Vorurteile«. Über den geschichtlichen Charakter des Begriffs »Vorurteil« vgl. meine Schrift Die Religionskritik Spinozas, S. 114 f., 163 ff. und 248.

[11] Milchamot ha-schem, ed. Leipzig 1866, p. 7. – Die oben angeführte Äußerung Maimunis ist natürlich nicht sein letztes Wort über die Bedeutung der Offenbarung für die Philosophie; vgl. u. S. 52 ff.

gegeben ist. Nicht nur muß jeder mittelalterliche Philosoph ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend, aufrichtig oder wenigstens nach außen
47 hin bei der Behandlung aller wichtigen Fragen auf die Of|fenbarung *Rücksicht* nehmen; vielmehr ist für alle mittelalterlichen Philosophen, »soweit sie Juden bleiben wollen«, wenigstens »die formale Anerkennung der Autorität der Offenbarung … selbstverständliche *Voraussetzung*« (259). Dieser Satz ist ganz wörtlich zu verstehen. Er besagt zunächst: Über das, was als *Inhalt* der Offenbarung zu gelten hat, mag Streit sein; es mag also Streit sein über Geschaffenheit oder Ewigkeit der Materie, über Unsterblichkeit der Seele oder nur des Intellekts, über ewige Dauer oder dereinstige Zerstörung der jetzigen Welt usw. usw.; kein Streit ist möglich über die Wirklichkeit der Offenbarung und über die Pflicht, ihr zu gehorchen. Und er besagt ferner: Die Anerkennung der Autorität der Offenbarung ist »*selbstverständlich*«. Die mittelalterlichen Philosophen bemühen sich zwar, die Möglichkeit der Offenbarung philosophisch und die Wirklichkeit der Offenbarung historisch darzutun; aber diese Begründungen bestätigen doch nur, was schon *vor* der Begründung feststand, sich »von selbst« verstand. Denn die Möglichkeit der Offenbarung folgt aus ihrer Wirklichkeit, ihre Wirklichkeit aber ist unmittelbar bekannt, trotz und wegen der vermittelnden Tradition unmittelbar bekannt. An der übermenschlichen Weisheit und Gerechtigkeit der Tora *sieht* der sehende Jude, an der übermenschlichen Schönheit des Qurân *sieht* der sehende Muslim, daß die Offenbarung wirklich ist. Und endlich besagt der angeführte Satz Guttmanns: Die Anerkennung der Autorität der Offenbarung ist *Voraussetzung* des Philosophierens als solchen. Diese Voraussetzung geht allem Philosophieren vorauf: sie wird nicht vom menschlichen Denken zugrunde gelegt, sondern sie ist zuvor dem menschlichen Denken auferlegt. Weil die Anerkennung der Autorität der Offenbarung *früher* ist als das Philosophieren und weil die Offenbarung den Menschen *ganz* beansprucht, darum wird nunmehr das Philosophieren nur möglich als *geboten* durch das offenbarte Gesetz. Es ist nun also nicht mehr in das Belieben des zum Philosophieren geeigneten Menschen gestellt, ob er philosophieren will oder nicht, derart, daß er die natürlichen Folgen seines Beliebens zu tragen hätte und weiter nichts; es ist nun nicht mehr unbestimmt, ob der Philosoph durch sich selbst oder durch eine Autorität zum Philosophieren bestellt ist (vgl. Platon, Apol. 28 d); und es ist nun nicht mehr eine dunkle, rätselhafte, vielfache Mahnung, durch die ein Gott zum Philosophieren aufruft (vgl. Platon, Apol. 21 a–b und Phaidon 60 e–61 a); sondern der

einzige Gott verpflichtet die dazu geeigneten Menschen durch einen offenbaren, eindeutigen, ein|fachen Befehl seines offenbarten Gesetzes 48
zum Philosophieren. So lehren auch und gerade die »radikalsten Denker« des Mittelalters, allen voran Ibn Ruschd selbst. Aus der neuen *Situation* des Philosophierens, der Gebundenheit *durch* die Offenbarung, geht also eine neue *Aufgabe* der Philosophen, ihre Verantwortung *vor* der Offenbarung, hervor. Ihre »exoterischen« Schriften haben nicht so sehr die Funktion, die Menschen zum Philosophieren zu »überreden« oder »anzutreiben«, als vielmehr vermöge einer *»gesetzlichen Spekulation«* zu zeigen, daß das Philosophieren Pflicht ist, daß es in seiner Form und in seinem Gehalt der Meinung der Offenbarung entspricht.[12] In diesem Sinne machen wir uns die Behauptung Guttmanns, *die* originale Leistung des Mittelalters sei die »Religionsphilosophie«, ganz zu eigen: die mittelalterliche (islamische und jüdische) Philosophie unterscheidet sich von der antiken sowohl wie von der modernen Philosophie charakteristisch dadurch, daß sie, sich selbst als durch Offenbarung gebunden und ermächtigt verstehend, als ihr erstes und dringlichstes Anliegen die Grundlegung der Philosophie in einer *gesetzlichen Begründung der Philosophie* ansieht.

Mit dieser Feststellung haben wir zugleich einen ersten Hinweis darauf gewonnen, wie die mittelalterlichen Philosophen die Religion verstehen: sie verstehen sie nicht als ein »Geltungsgebiet«, auch nicht als eine »Richtung des Bewußtseins«, am allerwenigsten als ein »Kulturgebiet«, sondern als *Gesetz*.

IV

Die erste und grundlegende Aufgabe der mittelalterlichen Philosophie ist die gesetzliche Begründung der Philosophie, d. i. vor allem der Nachweis, daß die zum Philosophieren geeigneten Menschen durch das offenbarte Gesetz zum Philosophieren verpflichtet und also ermächtigt sind. Die gesetzliche Begründung der Philosophie stellt zugleich sicher, daß das durch das Gesetz ermächtigte Philosophieren eine vollständige Freiheit genießt, ganz oder beinahe so frei ist, als ob es unter keinem Gesetz stände. Das also ermächtigte und freigegebene Philosophieren macht sich wie alles andere Seiende auch die Offenbarung zum Thema.

---

[12] Siehe u. S. 68 ff.

Die so zustande kommende *philosophische Begründung des Gesetzes* unterscheidet sich von der gesetzlichen Begründung der Philosophie
49 da|durch, daß diese als Grundlegung der Philosophie allem Philosophieren vorangeht, während jene ein Teil des philosophischen Lehrgebäudes selbst ist. Die Offenbarung, *vor* der sich die Philosophie als solche zu verantworten hat, ist also *für* die Philosophie nur *ein* Thema unter anderen. Und zwar ist sie keinesfalls das erste oder das zentrale Thema: an erster Stelle steht viel eher die Logik, und im Mittelpunkt steht viel eher die Metaphysik. Wir wollen nicht gerade, wenigstens nicht gerade jetzt schon, behaupten, daß die Offenbarung das letzte Thema der mittelalterlichen Philosophie sei; wir begnügen uns mit der wiederholten Feststellung, daß sie ein Thema unter anderen ist. Während die gesetzliche Begründung der Philosophie die Grundlegung der Philosophie ist, ist die philosophische Begründung des Gesetzes ein Teil, und nicht einmal der zentrale Teil, des philosophischen Lehrgebäudes.

Aber: in der philosophischen Begründung des Gesetzes kommt die Voraussetzung des Philosophierens selbst zur Sprache, und zwar so, daß sie in gewisser Weise fraglich gemacht wird. Jedenfalls wird sie *nur* in der philosophischen Begründung des Gesetzes philosophisch behandelt, da sie ja in der gesetzlichen Begründung der Philosophie ausschließlich gesetzlich behandelt wird. Daher ist die philosophische Begründung des Gesetzes der Ort im Lehrgebäude der mittelalterlichen Philosophie, in dem die Voraussetzung des (mittelalterlichen) Philosophierens zum Thema der Philosophie wird. Daher darf man die philosophische Begründung des Gesetzes geradezu als die philosophische Grundlegung der mittelalterlichen Philosophie bezeichnen. Wie es dazu kommt, daß die philosophische Grundlegung nun aber doch nur ein sekundäres Thema der mittelalterlichen Philosophie ist – die Beantwortung dieser Frage ist, das dürfen wir nunmehr getrost behaupten, die zentrale Aufgabe für die Interpretation der mittelalterlichen Philosophie. Man kann diese Frage aber nicht beantworten, man kann sie nicht einmal in der erforderlichen Weise präzisieren, wenn man nicht zuvor die von den mittelalterlichen Philosophen gegebene philosophische Begründung des Gesetzes verstanden hat. Wir wenden uns also an Guttmann mit der Frage: wie lautet die Lehre der mittelalterlichen »Religionsphilosophie«? Und zwar braucht uns allein die »Religionsphilosophie« der »rationalistischen Richtung« zu beschäftigen. Denn erstens herrscht »in der arabischen und jüdischen Philosophie … der uneingeschränkte Rationalismus weit-
50 hin« (R 12), hat er insbesondere in der jüdischen Phi|losophie »durchaus

die Vorherrschaft« (72), und zweitens und vor allem muß gerade am »offenbarungsgläubigen Rationalismus« das ungläubige, philosophische Fundament des mittelalterlichen Offenbarungsglaubens am deutlichsten hervortreten.

Was also die »Religionsphilosophie« der mittelalterlichen jüdischen Rationalisten angeht, so verdient sie Guttmanns Darstellung zufolge die Kennzeichnung als rationalistisch ebensosehr, ja vielleicht noch mehr als die »Religionsphilosophie« des modernen »offenbarungsgläubigen Rationalismus«. Nicht allein, daß diese mittelalterlichen Denker die Wirklichkeit der Offenbarung durch einen der Absicht nach streng historischen Beweis sichern, derart, daß bei ihnen »der Offenbarungsglaube die Gewißheit der natürlichen Erkenntnis hat« (74), sondern, vor allem, sie leugnen, daß es irgendeinen Überschuß des Offenbarungsinhalts über den Bereich der Vernunft hinaus gebe. Nach Saadia, dem »sich die Mehrheit der späteren jüdischen Religionsphilosophen angeschlossen hat«, ist der Inhalt der »göttlichen Offenbarung … mit dem der Vernunft identisch. Das hat mehr als die bloß negative Bedeutung, daß es zwischen beiden keinen Widerspruch geben kann, es besagt positiv, daß die Vernunft von sich aus den Inhalt der Offenbarungswahrheit zu erkennen imstande ist. Das gilt gleichmäßig für den theoretischen wie für den sittlichen Gehalt der Offenbarung.« (71 f., vgl. auch 177) Kann also die Vernunft alle theoretischen und praktischen Wahrheiten von sich aus erkennen, so wird die Frage in der Tat »unvermeidlich«, »welchen Zweck die Offenbarung von Wahrheiten habe, zu denen die Vernunft auch von sich aus gelangen« kann. Die klassische Antwort auf diese Frage lautet: die Offenbarung hat einen »pädagogischen« Zweck. »Die Offenbarung will zunächst die Wahrheit allgemein zugänglich machen und sie auch denen erschließen, die zu eigenem Denken nicht fähig sind. Sie will sodann die Philosophen vor den Schwankungen und Unsicherheiten des Denkens bewahren und ihnen von Anfang an die feste Wahrheit an die Hand geben, zu der sich ihr eigenes Denken nur allmählich durchringen kann.« Diese Auffassung vom Zweck der Offenbarung und vom Verhältnis der Offenbarung zur Vernunft hat jahrhundertelang geherrscht: »Noch die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts faßt, soweit sie am Offenbarungsglauben festhält, das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in grundsätzlich gleicher Art.« (72)

Wie grundsätzlich immer die Übereinstimmung zwischen mittelalterlichem und modernem »offenbarungsgläubigem Rationalis|mus« *51*
sein mag – es besteht eine nicht minder grundsätzliche Differenz zwi-

schen beiden. »Von der natürlichen Religion der Aufklärung … ist die Vernunftreligion des Mittelalters dadurch unterschieden, daß ihr alleiniger Träger das philosophische Wissen ist« (R 29). Das heißt: während für die moderne Aufklärung die Wahrheiten der Offenbarung zugleich Wahrheiten des »gesunden Menschenverstandes« sind, also jedem Menschen ohne weiteres zugänglich sind, können nach der Lehre der mittelalterlichen Rationalisten nur die Philosophen, und auch diese nur nach anstrengenden, langdauernden Vorbereitungen die Wahrheiten der Offenbarung von sich aus erkennen. Hat also der Lehre der modernen Aufklärung zufolge die Offenbarung eigentlich nichts zu offenbaren, und verdient daher der Offenbarungsglaube dieser Aufklärung die vernichtende, verachtende Kritik, die Lessing an ihm geübt hat,[13] so ist der mittelalterliche, »offenbarungsgläubige Rationalismus«, wie es wenigstens zunächst scheint, nicht in gleicher Weise kritisierbar und verächtlich.

Nach der Lehre des mittelalterlichen Rationalismus hat die Offenbarung also einen verständlichen, »pädagogischen« Zweck. Sie erfüllt diesen Zweck auch und gerade an dem Philosophen. Sie bietet diesem gleichsam die Lehrsätze dar, deren Beweis die selbständige Leistung der durch die Mitteilung der Lehrsätze angeregten Vernunft ist. Um diesen Zweck erfüllen zu können, müßte die Offenbarung indessen jene Lehrsätze unzweideutig darbieten. Davon kann nun aber nicht die Rede sein; denn erst die Vernunft entscheidet darüber, was denn Lehre der Offenbarung ist, da die Vernunft allein die Offenbarung interpretieren kann (72). So wird also der Wert, den die Offenbarung für die Philosophie hat, fragwürdig. Unter allen Umständen unentbehrlich ist die Offenbarung nur für die Menge, die zur Erkenntnis selbst der wenigen für sie notwendigen, übrigens bereits durch den Wortsinn der Offenbarung mitgeteilten Wahrheiten außerstande ist. Neben diesem volkspädagogischen Zweck hat die Offenbarung noch die weitere, philosophisch ebenso irrelevante Funktion, die rationalen »Gebote der Sittlichkeit« durch »Rechtsnormen rein technischer Art« zu ergänzen (81). Soweit Guttmann.

Wir müssen gestehen, daß uns der so verstandene »offenbarungsgläubige Rationalismus« – nicht nur sachlich unhaltbar, das ist er auch

[13] Siehe die »Gegensätze« zum 1. Wolfenbüttler Fragment (Hempel XV 264 f.).

nach Guttmanns Ansicht (s. bes. 218 f.), sondern vor allem | – in sich 52
selbst unverständlich zu sein scheint. Wir geben zu: auch wer glaubt, daß die Offenbarung dem Philosophen nichts sage, was er sich selbst nicht sagen kann, kann dennoch an Offenbarung »glauben«, d. h. zur Kenntnis nehmen, daß eine Offenbarungsurkunde existiert, und daß alle von ihm selbständig gewonnenen Einsichten sich, wenn auch mehr oder weniger verhüllt, in dieser Urkunde finden. Aber da er sie in dieser Urkunde gar nicht *wieder*finden könnte, wenn er sie nicht auf dem Wege eigenen Nachdenkens *zuerst* gefunden hat: welches *Interesse* hat er dann an Offenbarung? Gewiß, die Menge ist auf die Offenbarung angewiesen – aber was geht den Philosophen, was geht insbesondere die hochmütigen islamischen und jüdischen Aristoteliker des Mittelalters die Menge an? Das völlig Unverständliche, das empörend Unverständliche an diesem »offenbarungsgläubigen Rationalismus« also ist, daß er an die Offenbarung »glaubt«, weil sie ihm als geschichtliches Faktum erwiesen ist, ohne daß ihn ein ernstliches Interesse, eine leidenschaftliche Angewiesenheit zu ihr hintriebe. Das Faktum der Offenbarung, so verstanden, ist ein factum brutum, das, wie alle facta bruta, für neugierige Tatsachen- und Ursachenjäger »interessant« sein mag, aber eben darum den Philosophen nichts angeht. Wer so an Offenbarung »glaubt«, behält wirklich, wie Lessing sagt, nur den Namen bei und verwirft die Sache.

Ein *Interesse* an Offenbarung kann es nur geben, wenn man der Offenbarung *bedarf*. Der Philosoph bedarf der Offenbarung, wenn er weiß, daß sein Erkenntnisvermögen prinzipiell *unzulänglich* ist, um *die* Wahrheit zu erkennen. Die Überzeugung von der Unzulänglichkeit des menschlichen Verstandes zur Erkenntnis *der* Wahrheit, d. h. der entscheidend wichtigen Wahrheit, ist die Möglichkeitsbedingung dafür, daß ein Philosoph als Philosoph Interesse an Offenbarung hat. Von dieser Überzeugung ist der Klassiker des jüdischen Rationalismus im Mittelalter, ist Maimuni erfüllt. Die entscheidend wichtige Lehre, die Lehre, von deren Wahrheit die Möglichkeit, Jude zu sein, schlechterdings abhängt, die Lehre nämlich von der Erschaffenheit der Welt, ist nach seiner ausdrücklichen und nachdrücklichen Erklärung *nicht* beweisbar. Die Wissenschaft kann zwar – und das ist schon sehr viel! – die Argumente der ungläubigen Philosophen für die Weltewigkeit entkräften; sie kann, darüber hinaus, die Weltschöpfung wahrscheinlich machen; sie kann diese aber nicht beweisen; sie muß daher die Frage zuletzt unbeantwortet lassen und die durch die Offenbarung darge-

53 botene | Antwort hinnehmen.[14] Die Philosophie ist also unzweifelhaft auf die Offenbarung *angewiesen*. Maimuni begnügt sich nicht damit, diese Angewiesenheit festzustellen; er bemüht sich um ein grundsätzliches Verständnis derselben. Der Mensch kann nach Maimunis Lehre nur die »niedere Welt«, die Welt unterhalb des Himmels, die Welt, die ihn umgibt, die ihm vor Augen liegt und ihm bekannt ist, der er angehört – der Mensch kann nur *seine* Welt erkennen; seine Erkenntnis der »oberen Welt«, des Himmels, dessen, was »über der Natur« ist, seine Erkenntnis »Gottes und der Engel« bleibt notwendig fragmentarisch und zweifelhaft. Die »niedere Welt« ist die Welt des Werdens und Vergehens; der Grund alles Werdens und Vergehens ist die Materie; die Materie, unsere Bedingtheit durch sie und unser Anhangen an ihr, ist der Grund dafür, daß wir unsere höchste und eigentliche Bestimmung, die Erkenntnis »Gottes und der Engel«, nur unzulänglich erfüllen können. Die höchsten Erkenntnisse sind für uns Geheimnisse; nur bisweilen strahlt uns die Wahrheit auf, so daß wir meinen, es sei Tag, alsbald aber wird sie durch die Materie und unser der Materie verhaftetes Leben wieder unserem Blick entzogen. Wir leben in einer tieffinsteren Nacht, die nur bisweilen durch Blitze erhellt wird. Weil also der Verstand des Menschen eine mit der menschlichen Natur notwendig gegebene Grenze hat, die er nicht überschreiten kann, darum ist der Mensch um der Ehre seines Herrn willen verpflichtet, an dieser Grenze haltzumachen und sich den Lehren der Offenbarung, die er nicht einsehen und beweisen kann, zu unterwerfen.[15] Die Offenbarung aber wird dem Menschen ausschließlich durch Propheten vermittelt, d. h. durch Menschen, die über eine dem Philosophen wesentlich unzugängliche unmittelbare Erkenntnis der »oberen Welt« verfügen.[16] Also: auch und gerade der Philosoph bedarf der Leitung durch Offenbarung. |

---

[14] More newuchim I 71; II 16, 17, 22–25. Bei Guttmann s. 191.

[15] More newuchim I 31–32, III 8–9. Vgl. auch den Brief an R. Chisdai (Kobez II 23 a).

[16] More I Einleitung und II 38. Bei Guttmann vgl. 178 f. und 195. – Guttmann behauptet, auf die einschlägige Stelle in der Einleitung zu More I gestützt, daß nur ein *gradueller* Unterschied zwischen der »momentanen Erleuchtung« des Propheten und derjenigen des Philosophen bestehe. Aber – ganz abgesehen davon, daß die Stelle in Moreh II 38 jedenfalls einen Wesensunterschied zwischen der unmittelbaren prophetischen und der bloß mittelbaren philosophischen Erkenntnis statuiert, ganz abgesehen ferner davon, daß, auch wenn Guttmanns Auslegung richtig wäre, auch dann noch eine spekulative Über-

Versteht man den »offenbarungsgläubigen Rationalismus« Mai- 54
munis in der soeben skizzierten Weise, so wird er nicht nur in sich verständlich, sondern auch, darüber hinaus, der Kritik entzogen, die Guttmann gegen ihn geltend macht, um so den Fortgang von dieser mittelalterlichen Position zu der modernen grundsätzlichen Unterscheidung zwischen theoretischem und religiösem Wahrheitsbewußtsein zu motivieren. Nach seiner Behauptung führt der »offenbarungsgläubige Rationalismus« des Mittelalters mit Notwendigkeit zu der berufenen Lehre von der doppelten Wahrheit, in welcher Lehre das Problem, wie die Selbständigkeit des religiösen Bewußtseins gegenüber dem wissenschaftlichen Bewußtsein und umgekehrt »zu wahren und sie zugleich in der Einheit eines Wahrheitsbewußtseins zu verknüpfen« seien, »zum ersten Male hervortritt«. Denn »werden Offenbarungsautorität und metaphysische Erkenntnis als gleich absolut geltende Wahrheitsinstanzen nebeneinander festgehalten, so fehlt bei Differenzen zwischen ihnen jede Möglichkeit eines prinzipiellen Ausgleichs, und es bleibt nur der Weg der gegenseitigen Akkommodation von Fall zu Fall. Der Protest gegen dieses Akkommodationsverfahren mit seinen Künstlichkeiten und Gewaltsamkeiten ist das innere Motiv des Gedankens der doppelten Wahrheit« (218 f. und R 15). Wir würden meinen, daß gerade der von Guttmann vermißte »*prinzipielle* Ausgleich« von Maimuni tatsächlich erreicht worden ist – womit wir nicht sagen wollen, daß seine »Akkomodationen« von Offenbarung und Vernunft in jedem einzelnen Falle befriedigen müßten, daß man nicht insbesondere vielleicht Bedenken

---

legenheit des Propheten über den Philosophen anerkannt würde und also von der *Identität* der Offenbarungswahrheiten mit den Vernunftwahrheiten nicht die Rede sein könnte – Guttmanns Auslegung geht hinweg über den gerade an der von | ihm bevorzugten Stelle statuierten *wesentlichen* Unterschied zwischen 54
der »momentanen Erleuchtung« des Propheten und derjenigen des Philosophen. Denn Maimuni sagt: die tiefdunkle Nacht wird den Propheten durch Blitze aus der Höhe erhellt, den Philosophen aber nur durch das »kleine Licht«, das von reinen, glänzenden Körpern *(zurück)*strahlt. Wir folgen in unserer Auslegung den hebräischen Kommentatoren (Narboni, Schemtob und Ab- *
rabanel). Ibn Falaqera führt in seinem Kommentar zu More III 51 eine Parallele aus Alfarâbi an, durch welche die Herkunft des Gleichnisses in der More-Einleitung vom Platonischen Höhlengleichnis und zugleich die von uns gegebene Auslegung sichergestellt wird: Nur die Propheten leben außerhalb der Höhle, nur sie sehen die Sonne selbst, die Philosophen sehen nur das Bild der Sonne, sie haben gleichsam nur eine Erinnerungsvorstellung von ihr. Vgl. u. S. 94 f. und S. 116.

gegen die durch die Allegorese ermöglichte Umdeutung der Bibel im Sinne der Aristotelischen Kosmologie u. dgl. erheben dürfte. Der von Maimuni jedenfalls nahegelegte Ausgleich ist insofern prinzipiell, als
55 durch ihn die *Instanz* bestimmt wird, die den Konflikt zwi|schen Vernunft und Offenbarung zu schlichten hat. Diese Instanz ist – für einen Rationalisten selbstverständlich – die Vernunft: Maimuni *beweist*, daß die Vernunft eine Grenze hat und also die übervernünftigen Lehren der Offenbarung, ohne sie verstehen bzw. beweisen zu können, hinnehmen muß. Maimunis vernünftige Kritik der Vernunft zeigt, daß die Philosophie nur die »niedere Welt« eigentlich erkennt, und daß sie, von dieser aufsteigend, die Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes beweisen kann. Die anschauende Erkenntnis der »oberen Welt« ist nur den Propheten möglich und also den Philosophen versagt. Durch die Propheten nun wird wie allen Menschen so auch den Philosophen die der Philosophie transzendente Wahrheit bekannt, daß die Welt nicht ewig, sondern erschaffen ist; und diese Wahrheit hat die prinzipielle Auszeichnung, daß sie für das Leben schlechthin notwendig ist: denn von der Wahrheit der Schöpfungslehre hängt zwar nicht die Möglichkeit von Offenbarung überhaupt, wohl aber die Wahrheit und die mögliche Absolutheit der einen bestimmten Offenbarung ab.[17] Dem Menschen ist also im ganzen durch Vernunft *und* Offenbarung alle für sein Leben notwendige Wahrheit zugänglich: durch die Vernunft ist ihm wesentlich *seine* Welt und deren Verweisung auf die ihm unzugängliche »obere Welt« bekannt, durch die Offenbarung erfährt er diejenigen die vernünftige Erkenntnis transzendierenden Wahrheiten, deren er für sein Leben bedarf. Nun teilt freilich die Offenbarung nicht nur diejenigen lebensnotwendigen Wahrheiten mit, die übervernünftig sind, sondern
* *alle* lebensnotwendigen Wahrheiten, die nicht selbstverständlich und also jedem Menschen ohne weiteres bekannt sind; die Offenbarung lehrt also zum Beispiel und vor allem die Existenz, Einheit und Unkörper-
* lichkeit Gottes genau so wie sie die Erschaffenheit der Welt lehrt. Dies ist darum notwendig, weil auch die der Vernunft prinzipiell zugänglichen unselbstverständlichen lebensnotwendigen Wahrheiten erst nach angestrengter, langdauernder Vorbereitung der Vernunft zugänglich werden, während doch jeder Mensch dieser Wahrheiten jederzeit bedarf.[18] Weil

---

[17] More II 25, II 32 und III 20.

* [18] Vgl. More I 34. – Da die Mitteilung der lebensnotwendigen Lehren als solcher der Zweck der Offenbarung ist, so verkündet die Offenbarung auch

also die Offenbarung (wenigstens der Wortsinn der | Offenbarung) sich 56
an alle Menschen und nicht speziell an die Philosophen richtet, und weil andererseits der zum Philosophieren geeignete Mensch, und nur er, durch die Offenbarung ermächtigt und sogar verpflichtet ist, die der Vernunft des Menschen prinzipiell zugängliche Welt des Menschen zu erkennen, so braucht und kann der durch seine besondere Verpflichtung privilegierte Philosoph sich bei der Ausführung seiner streng umschriebenen Aufgabe nicht durch (den Wortsinn der) Offenbarung leiten und binden zu lassen; denn die Offenbarung will (wenigstens in ihrem Wortsinn) dem Philosophen nichts über Dinge sagen, zu deren Erkenntnis er von sich aus gelangen kann und deren Erkenntnis nicht lebensnotwendig für alle Menschen ist.

Wie immer man über diesen von Maimuni nahegelegten Ausgleich von Vernunft und Offenbarung denken mag – jedenfalls statuiert Maimuni unzweideutig einen wesentlichen Überschuß der Offenbarungswahrheit über die Vernunftwahrheit. Wenigstens in diesem Punkt besteht volle Übereinstimmung zwischen Maimuni und Jehuda Hallewi (vgl. 140), d.h. aber zwischen den beiden führenden Geistern der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Daher entspricht Guttmanns Behauptung, die Lehre von der Identität der Offenbarungswahrheit mit der Vernunftwahrheit sei in der jüdischen Philosophie des Mittelalters herrschend, nicht den Tatsachen. Der Umstand insbesondere, daß Saadia die Identität von Offenbarungs- und Vernunftwahrheit lehrt, – gesetzt daß er das wirklich tut –, kann bei einem summarischen Urteil * über die jüdische Philosophie des Mittelalters getrost vernachlässigt werden, aus demselben Grund und mit demselben Recht, mit dem Guttmann bei seiner summarischen Vergleichung von mittelalterlicher und moderner Philosophie von Saadia absieht;[19] denn Saadia, der vor der eigentlichen Entfaltung der Philosophie lebte, *kann* gar nicht eine so klare Vorstellung von den Schwierigkeiten, die Lehren der Offenbarung allein durch die Vernunft zu erkennen, gehabt haben wie die Männer, die sich mit dem Aristotelismus auseinanderzusetzen hatten. Und was die späteren Rationalisten angeht, so erinnern wir an Ibn Dauds Urteil über

---

solche Lehren, die nicht eigentlich wahr sind, die aber dennoch notwendig sind, damit das menschliche Leben, d.h. das Zusammenleben möglich wird; vgl. More III 28 und I 54, sowie meine Schrift Die Religionskritik Spinozas, S. 155 (Anm. 220).

[19] Siehe o. S. 32 Anm. 3.

den der Vernunft nicht einsichtigen Teil des offenbarten Gesetzes, der eben, *weil* er der Vernunft nicht zugänglich ist, den Vorzug habe, daß er dem Menschen den vollkommenen Gehorsam gegen Gott ermöglicht. Ist
57 aber die Verwirklichung dieser höchsten Tugend | – der Tugend, die Abraham bei der Bindung seines Sohnes vorbildlich bewährt hat[20] – ganz und gar davon abhängig, daß es uneinsichtige Offenbarungsgebote gibt, so kann von Suffizienz der Vernunft nicht die Rede sein. Und endlich erinnern wir an Lewi ben Gerschom, der »vielleicht der eigentlichste Aristoteliker (ist), den das jüdische Mittelalter hervorgebracht hat« (237), der sogar ausdrücklich der Insuffizienzbehauptung Maimunis die Behauptung entgegenstellt, daß die menschliche Vernunft suffizient zur Beantwortung aller Fragen sei, nach deren Beantwortung der Mensch ein natürliches Verlangen habe, und nach dessen Ansicht nichtsdestoweniger die Tora, als das Werk der unendlichen Weisheit, dem endlichen Verstand nur in sehr beschränktem Umfang zugänglich ist: zwar hat die Vernunft, nur die Vernunft, den Schlüssel zur Tora, aber die Tora ist eine ganze *Welt*, ein Analogon der Schöpfung, geheimnisvoll und rätselhaft, und sie wird es dadurch nicht weniger, daß allerdings ihre Grundlehren – insbesondere auch die Lehre von der Schöpfung – unter großen Schwierigkeiten auch von der selbständigen Vernunft des Menschen erkannt werden können.[21]

Nun wird allerdings – wir geben es zu – durch diese Feststellungen, welche gleichsam nur den Anwendungsbereich von Guttmanns Auffassung des »offenbarungsgläubigen Rationalismus« einschränken, die grundsätzliche Frage nach der inneren Möglichkeit eines »offenbarungsgläubigen Rationalismus«, der so wie Guttmann es darstellt, die vollständige Deckung von Offenbarungs- und Vernunftwahrheit behauptet, nur zurückgeschoben. Denn wie bei allen grundsätzlichen Fragen muß auch hier *ein* Fall für tausende gelten. Und Guttmann kann mehr als einen mittelalterlichen Philosophen namhaft machen, der die »Identität von Offenbarungs- und Vernunftwahrheit« behauptet. Und zwar nicht bloß Philosophen wie Saadia, bezüglich deren man die Einrede erheben kann, die wir vorhin erwähnt haben, sondern keine Geringeren als *die* »Philosophen«, d. h. die islamischen Aristoteliker von Alfarâbi angefangen bis zu Ibn Ruschd. In Anbetracht des maßgebenden Einflusses, den diese Philosophen gerade in der Blütezeit der jüdischen Philosophie

[20] Emuna rama gegen Ende; bei Guttmann S. 173.
[21] Vgl. u. S. 86.

des Mittelalters insbesondere auch auf die »Religionsphilosophie« des jüdischen Mittelalters ausgeübt haben, müßten wir daher auch für den Fall, daß kein einziger jüdischer Philosoph von Bedeutung die »Identität von Offenbarungs- und | Vernunftwahrheit« gelehrt hätte, die Frage 58
wiederholen: wie ist ein »offenbarungsgläubiger Rationalismus« dieser Art überhaupt verständlich? Auf Grund von Guttmanns Darstellung war er deshalb unverständlich, weil aus ihr nicht hervorging, welches *Interesse* die »offenbarungsgläubigen Rationalisten« an Offenbarung hatten. Wir wenden uns also an diese Philosophen selbst mit der Frage, was denn nach ihrer Meinung eigentlich Sinn und Zweck der Offenbarung ist. Wir folgen damit der Erinnerung Guttmanns selbst, die da lautet: »In der Tat muß man sich stets bewußt bleiben, daß es eine Transposition der Gedanken bedeutet, wenn wir die mittelalterlichen Lehren vom Zweck und Ziel der *Offenbarung* unter den Gesichtspunkt des *Religions*begriffs stellen, und sie verliert diesen Charakter nicht, auch wenn der Zweck der Offenbarung mit dem der Vernunft identifiziert wird.« (R 46) Da also eine wesentliche Modifikation des geschichtlichen Tatbestandes allein mit der Verwendung des »Religions«-Begriffs und mit der Annahme, die mittelalterlichen Philosophen lehrten eine »Religionsphilosophie«, gegeben ist, so fragen wir zuallererst: Sache welcher philosophischen Disziplin ist nach der Meinung dieser Philosophen die Aufklärung über Sinn und Zweck der Offenbarung?

V

Die Offenbarung als das von Gott durch einen Propheten gegebene Gesetz wird zum Thema der Philosophie in der Lehre von der Prophetie.[22] Von den natürlichen Möglichkeitsbedingungen der Prophetie, von den Seelenkräften, deren höchste Steigerung die prophetischen Fähigkeiten sind, handelt, selbstverständlich, die Psychologie. Aber die Psychologie hat es nicht mit der Prophetie als solcher zu tun, wie schon die Tatsache beweist, daß diese Wissenschaft nur gelegentlich, nicht zusammenhängend von den prophetischen Fähigkeiten handelt; und vor allem,

[22] Vgl. hierzu und zum folgenden u. S. 107 ff. – Die (bisher unveröffentlichten) Untersuchungen von Paul Kraus, die besonders die islamische Religions- und Philosophiegeschichte des neunten und zehnten Jahrhunderts betreffen, bringen wichtige weitere Bestätigungen für die im folgenden skizzierte Auffassung.

die Psychologie gibt keine Auskunft über Sinn und Zweck der Prophetie.
* Dieses eigentliche Problem der Prophetie ist Gegenstand der *Politik*. Da aber die Politik im Aufbau der Wissenschaften an letzter Stelle steht, so
59 ist damit die Frage beantwortet, welche Stellung im | Lehrgebäude der mittelalterlichen Philosophie die philosophische Begründung des Gesetzes einnimmt: sie steht nicht am Anfang und nicht im Mittelpunkt, sondern sie ist das Ende und der Abschluß, wenn man will, die Krönung und Besiegelung der Metaphysik.

Die Politik geht aber in folgender Weise vor. Sie geht davon aus, daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen ist, und sie zeigt, daß das Menschengeschlecht der Gesetze und darum eines Gesetzgebers bedarf. Nun gibt es zwei Arten von Gesetzen und also von Gesetzgebern: erstens Gesetze, die keine weitere Aufgabe haben als die, ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen, die es *also* nur auf das Heil des Körpers abgesehen haben; zweitens Gesetze, die nicht allein das Heil des Körpers, sondern auch zugleich das Heil, die Vollkommenheit der Seele zum Zweck haben. Gesetze der ersten Art sind menschliche Gesetze. Hingegen ist ein Gesetz, das die Vollkommenheit der Seele, genauer die Vollkommenheit des Verstandes zum Ziel hat und das nur um dieser dem Menschen eigentümlichen Vollkommenheit willen und auf sie hin auch das Wohlergehen des Körpers anstrebt, ein *göttliches* Gesetz, und sein Verkünder kann nur ein *Prophet* sein. Der Prophet könnte aber nicht die richtige Anweisung zur Vervollkommnung des Verstandes geben, m. a. W. er könnte nicht die dazu geeigneten Menschen zum Philosophieren aufrufen und erziehen, wenn er nicht selbst Philosoph wäre. Der Prophet muß also *auch* Philosoph sein. Und zwar muß er, wenn das von ihm gegebene Gesetz alle Philosophen soll verpflichten können, im vollen Besitz der philosophischen Einsicht sein. Aber er darf nicht *nur* Philosoph sein; denn ein Philosoph als solcher ist nicht geeignet zum Gesetzgeber, da die Gesetzgebungskunst eine Vollkommenheit der *Einbildungskraft* voraussetzt, wie sie für den Philosophen nicht nur nicht kennzeichnend und nicht notwendig, sondern eher sogar hinderlich ist. Der Prophet ist also Lehrer und Leiter, Philosoph und Gesetzgeber *in einem*. Und da er nicht Leiter sein könnte ohne die Fähigkeit der Zukunftserkenntnis und des Wundertuns, so ist er Philosoph-Gesetzgeber-Seher-Wundertäter in einem.

Nunmehr ist klar, warum der Philosoph auch in dem Fall, daß er alle von den Propheten mitgeteilten Wahrheiten von sich aus erkennen kann, dennoch auf Offenbarung *angewiesen* ist, an Offenbarung ein *Interesse*

hat. Der Philosoph ist auf Offenbarung angewiesen, so wahr er ein *Mensch* ist; denn als Mensch ist er ein politisches Wesen und also eines * Gesetzes bedürftig, und als vernünf|tigem Menschen muß ihm alles 60 daran gelegen sein, unter einem vernünftigen, d.h. auf die dem Menschen eigentümliche Vollkommenheit ausgerichteten Gesetze zu leben. Dieses Gesetz kann der Philosoph aber weder sich selbst noch anderen geben; denn er kann als Philosoph zwar die Prinzipien eines Gesetzes überhaupt und insbesondere die Prinzipien des vernünftigen Gesetzes *erkennen*; er kann aber niemals die konkreten Einzelbestimmungen des idealen Gesetzes *divinieren*, durch deren genaue Festlegung das Gesetz allererst anwendbar, vielmehr überhaupt – Gesetz wird. Der Philosoph hat also ein Interesse an Offenbarung, weil er wesentlich Mensch und der Mensch wesentlich ein politisches Wesen ist.

Es wäre vermessen, wenn wir den Anspruch erheben wollten, einen Sachkenner wie Guttmann über Tatsachen zu belehren, die ihm selbstverständlich bekannt sind (s. bes. 262 und Anm. 368).[23] Mit ihm zu streiten wagen wir allein über ihre Bedeutung, die er unseres Erachtens unterschätzt, indem er diese Tatsachen nicht in den Mittelpunkt stellt. Daß er so vorgeht, ist nicht zufällig, sondern die notwendige Folge seiner Voraussetzung. Zwar nicht von *der*, wohl aber von einer *gewissen* Überlegenheit der modernen Philosophie über die mittelalterliche überzeugt, sieht er sich nicht zu einer radikalen Kritik der modernen Grundbegriffe und Fragestellungen gezwungen. So geschieht es, daß er, der der Sache nach die jüdische Tradition als Richterin über das moderne Denken anerkennt, kein Bedenken trägt, der »Religionsphilosophie« als der Analyse des religiösen Bewußtseins die verstehende Bewahrung dieser Tradition anzuvertrauen. Infolgedessen wird ihm das Problem der religiösen Wahrheit als das Problem des Verhältnisses von theoretischem und religiösem Wahrheitsbewußtsein zum zentralen Problem der »Religionsphilosophie«, und er bemüht sich daher, das Aufkeimen dieser Fragestellung in der mittelalterlichen Philosophie zu verfolgen. So erweckt seine Darstellung den Anschein, daß für die Rationalisten des Mittelalters die Mitteilung von *Wahrheiten*, und nicht die Verkündung des *Gesetzes*, der *primäre* Zweck der Offenbarung sei.

---

[23] Vgl. auch Guttmanns jüngste Veröffentlichung, »Zur Kritik der Offenbarungsreligion in der islamischen und jüdischen Philosophie«, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 78. Jahrgang, 1934, S. 456–464.

Und da nach der Ansicht dieser Rationalisten die durch Offenbarung mitgeteilten Wahrheiten auch der ungeleiteten Vernunft zugänglich sind, so entsteht der noch bedenklichere Anschein, daß diese Philosophen
61 der Offenbarung | zuletzt und im Ernste eine bloß volkspädagogische Bedeutung zugesprochen hätten: der gesellschaftsgründende, *staatsgründende* Sinn der Offenbarung wird bei Guttmann zu einem Nebenzweck.[24] Da also dieses Verfehlen des leitenden Gedankens der mittelalterlichen Philosophen die Folge der modernen Fragestellung Guttmanns ist, und das Festhalten an dieser Fragestellung die Folge der Überzeugung ist, daß eine gewisse Überlegenheit der modernen über die mittelalterliche Philosophie bestehe, so möchten wir meinen, daß der Historiker der mittelalterlichen Philosophie gut daran tue, wenigstens heuristisch die *unbedingte* Überlegenheit der mittelalterlichen Philosophie über die moderne anzunehmen.

Die Idee der »Religionsphilosophie«, die Guttmanns Forschung leitet, geht auf Schleiermacher zurück: durch Schleiermacher erst ist es möglich geworden, einen Begriff von »Religion«, einen »Glaubensbegriff« zu gewinnen, welcher der »Innerlichkeit des religiösen Bewußtseins« angemessener ist als der »Glaubensbegriff« des sei es rationalistischen sei es supranaturalistischen, aber in jedem Fall »intellektualistischen« Mittelalters (vgl. R 65 und R 7). Der Rückgang oder Rückzug auf die »Innerlichkeit« hat zur Folge oder Voraussetzung die Entwertung alles dessen, was wesentlich nicht aus der »Innerlichkeit« hervorgehen kann. In der »Innerlichkeit«, im »sittlichen Bewußtsein« begründet sind aber allerhöchstens »die allgemeinsten sittlichen Grundforderungen«, »die ungeschriebenen Gesetze« (80), die Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens, das *Naturrecht*, nicht aber die Einzelbestimmungen, durch die jene Prinzipien allererst *anwendbar* werden. Guttmann bleibt sich daher selbst treu, wenn er diese Einzelbestimmungen – die nach der Lehre Saadias und eines »großen Teils der späteren jüdischen Religionsphilosophen« nur durch die Offenbarung in-

---

[24] Wir leugnen nicht, wie kaum bemerkt zu werden braucht, daß das Problem »Glauben und Wissen« das zentrale Problem des mittelalterlichen Rationalismus ist; wir streiten mit Guttmann nur über den Sinn, den »Glaube« hierbei hat; und es erscheint uns exakter, statt »Glauben und Wissen« zu sagen »Gesetz und Philosophie«; denn die »Glaubenswahrheiten«, die bei den Rationalisten, wie Guttmann sagt, identisch mit den philosophischen Wahrheiten sind, sind
* als »Glaubenswahrheiten« ein Teil eines umfassenderen Ganzen, nämlich des Gesetzes.

angemessener Weise fixiert werden können – als »Rechtsnormen rein technischer Art« kennzeichnet; wenn er Saadia und dessen Nachfolgern zum Vorwurf macht, daß sie diese »Rechtsnormen rein technischer Art … von den sittlichen Bestimmungen nicht (scheiden)…«; und wenn er überhaupt den von den genannten Philo|sophen geführten Nachweis, 62
daß »die allgemeinsten sittlichen Grundforderungen« »einer Ergänzung durch die Offenbarung bedürfen«, als »primitiv« qualifiziert (81). Wir würden diese Qualifikation gelten lassen, wenn auch in ihrem primitiven, ursprünglichen Sinn: die islamischen und jüdischen Philosophen des Mittelalters sind »primitiver« als die modernen Philosophen, weil sie nicht wie diese von der abgeleiteten Idee des Naturrechts, sondern von der *ursprünglichen, antiken* Idee des *Gesetzes* als einer einheitlichen, totalen Ordnung des menschlichen Lebens geleitet sind; m. a. W.: weil sie Schüler *Platons* und nicht Schüler von Christen sind.[25]

Nach der Lehre der islamischen Aristoteliker, die insbesondere von Maimuni in das Judentum verpflanzt worden ist, ist der Prophet als Philosoph und Gesetzgeber in einem der Verkünder eines Gesetzes, das es auf die dem Menschen eigentümliche Vollkommenheit abgesehen hat. Jedes Gesetz aber bezweckt die Ermöglichung des Zusammenlebens. Daher ist der Prophet der Stifter einer Gesellschaft, die auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichtet ist, also der Stifter des idealen Staates. Der klassische Entwurf des idealen Staates ist der *Platonische* Staat. Tatsächlich und sogar ausdrücklich und programmatisch verstehen die islamischen Aristoteliker den vom Propheten gestifteten idealen Staat gemäß der Platonischen Anweisung: sie verstehen den Propheten als Stifter des Platonischen Staates, als Platonischen Philosophen-König; der prophetische Gesetzgeber hat erfüllt, was der Philosoph Platon gefordert hat, nur fordern konnte. Durch Platons Forderung, daß Philosophie und Staatsleitung zusammenfallen müssen,

---

[25] Eine Bestätigung hierfür liefert die Art, wie der Averroismus in der christlichen Welt rezipiert worden ist. Den christlichen Averroismus darf man mit einem gewissen Recht als Wegbereiter der modernen Staatsauffassung bezeichnen (vgl. G. de Lagarde, Recherches sur l'esprit politique de la Réforme, Douai 1926, 52 ff. und 81 ff.) – die Staatsauffassung des ursprünglichen Averroismus ist durchaus antik. – Ich möchte nicht verfehlen, auf die merkwürdige Zusammenstellung Platons und Muhammeds in Nietzsches »Wille zur Macht« Aph. 972 hinzuweisen.

durch Platons Idee vom Philosophen-König ist der Rahmen festgelegt worden, dessen mit Rücksicht auf die wirkliche Offenbarung vollzogene Ausfüllung den Propheten-Begriff der islamischen Aristoteliker und ihrer jüdischen Schüler ergibt.

Wenn es sich aber so verhält, so ist die mittelalterliche Prophetologie, d. h. die mittelalterliche philosophische Begründung des Gesetzes und also die mittelalterliche »Religionsphilosophie« so wenig *die* originale
63 Leistung des mittelalterlichen Denkens, daß sie viel|mehr nichts anderes als eine Modifikation, wenn man will, die Vollendung einer aus der Antike überkommenen Lehre ist. Der Fortgang vom Philosophen-König zum Propheten als Philosophen-Gesetzgeber ist unter keinen Umständen eine selbständigere Leistung als der Fortgang vom Demiurgen des Platonischen Timaios zum Schöpfer-Gott der Offenbarung. Nun ist es freilich richtig, daß die Umbildung der Platonischen (bzw. Aristotelischen) Metaphysik im Sinn der Schöpfungslehre der Offenbarung von den islamischen Aristotelikern, um das mindeste zu sagen, nicht mit der gleichen Sicherheit und Eindeutigkeit vollzogen wird, wie die Umbildung der Platonischen Politik zu einer philosophischen Begründung des offenbarten Gesetzes; und daher sind gerade die »radikalsten« mittelalterlichen Rationalisten, die in der Metaphysik alle oder fast alle für die Offenbarung charakteristischen Lehren zugunsten der griechisch-philosophischen preisgeben, allerdings auf dem Gebiete der »Religionsphilosophie« *verhältnismäßig* am originalsten: nämlich insofern sie jedenfalls in ihrer philosophischen Begründung des Gesetzes eine neue Antwort – eine neue Antwort freilich auf die alte antike Frage nach dem idealen Staat und seiner Möglichkeit – geben.

Die philosophische Begründung des Gesetzes ist aber, wie sich gezeigt hat, entgegen dem äußeren Anschein nicht *ein* Lehrstück unter anderen, sondern der Ort im Lehrgebäude der islamischen Aristoteliker und ihrer jüdischen Schüler, an dem die Voraussetzung ihres Philosophierens selbst zur Sprache kommt. Wenn sie nun in der philosophischen Begründung des Gesetzes Platon folgen, so ist damit gesagt: diese Philosophen sind Platoniker, nicht weil sie diese oder jene, und sei es noch so wichtigen, Platonischen Theoreme anerkennen – in diesem Sinne sind sie viel eher Aristoteliker als Platoniker –, sondern weil sie in der Grundlegung des Philosophierens selbst von Platon geleitet sind, eine Platonische Frage innerhalb eines von Platon abgesteckten Rahmens beantworten. Sie unterscheiden sich von Platon zuletzt nur dadurch und allerdings dadurch, daß für sie nicht ein in der Zukunft zu erwartender,

ein möglicher Philosoph-König, sondern ein in der Vergangenheit dagewesener, ein wirklicher Prophet der Stifter des idealen Staates ist. Das heißt: sie modifizieren die Antwort Platons mit Rücksicht auf die nunmehr wirklich gewordene Offenbarung. Von hier aus ist die Frage zu beantworten, die wir oben als die zentrale Schwierigkeit für die Interpretation des islamischen und jüdischen Rationalismus des Mittelalters bezeichnet haben, die Frage nämlich: | weshalb die philosophische 64
Begründung des Gesetzes, die der Sache nach die philosophische Erörterung der Voraussetzung des Philosophierens selbst ist, für diese mittelalterlichen Philosophen doch nur ein Thema unter anderen, geradezu das letzte Thema ihrer Philosophie ist. Diese eigentümliche Unangemessenheit hat ihren Grund darin, daß das ideale Gesetz, weil durch Offenbarung *gegeben*, von ihnen nicht mehr wie von Platon *gesucht* werden muß, sondern nur noch auf Grund der Prinzipien der vorhergehenden Disziplinen (der Metaphysik und der Psychologie) *verstanden* zu werden braucht. Weil also das Gesetz für sie nicht eigentlich *fraglich*, frag*würdig* ist, darum hat ihre Philosophie des Gesetzes nicht die Schärfe, Ursprünglichkeit, Tiefe und – Zweideutigkeit der Platonischen Politik. Weil die Forderung Platons nunmehr *erfüllt* ist, darum wird die auf diese Forderung bezügliche fragende Forschung Platons *nivelliert*.

Durch die Erkenntnis der *wesentlichen* Abhängigkeit der islamischen Aristoteliker und ihrer jüdischen Schüler von Platon ist die konkrete Möglichkeit einer zusammenhängenden und ursprünglichen Interpretation der Lehre dieser mittelalterlichen Philosophen vorgezeichnet. Diese Lehre muß *grundsätzlich* als Derivat der Platonischen Philosophie verstanden werden. Es genügt nicht die durch exakte Quellenanalyse zu sichernde Rückführung dieser Lehre auf die Platonische Philosophie, sondern es muß umgekehrt das *Hervorgehen* dieser Lehre aus der Platonischen Philosophie in seiner Möglichkeit begriffen werden. Zu diesem Zweck bedarf es zuerst der Feststellung des höchsten Gesichtspunktes, in dessen Anerkennung Platon und die mittelalterlichen Denker einig sind. Als dieser Gesichtspunkt erweist sich die Idee eines vernünftigen, d. h. eines auf die dem Menschen eigentümliche Vollkommenheit ausgerichteten Gesetzes; ein solches Gesetz – und nur ein solches Gesetz verdient den Namen »Gesetz« – kann aber nur göttlicher Herkunft sein.[26] Die Idee des *göttlichen Gesetzes* ist der gesuchte höchste

[26] Vgl. Plat. Legg. in princ.

Gesichtspunkt. Daher hat die Interpretation der Platonischen Philosophie, welche die unerläßliche Voraussetzung für eine radikale Interpretation der islamischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters ist,
* nicht in der Politeia, sondern in den Nomoi einzusetzen: in den Nomoi, in denen Platon die »göttlichen Gesetze« der griechischen Vorzeit gemäß einer Auslegungsart, welche die philosophische Auslegung des offen-
65 barten Gesetzes bei den | mittelalterlichen Denkern vorwegnimmt, in wahrhaft göttliche Gesetze umwandelt bzw. als wahrhaft göttliche
* Gesetze wiedererkennt, steht Platon der Welt des offenbarten Gesetzes unzweifelhaft am nächsten. In dieser nicht durch die Offenbarung geleiteten Annäherung an die Offenbarung erfassen wir die ungläubige, philosophische Grundlegung des Offenbarungsglaubens in ihrem Ursprung. Die Annäherung Platons an die Offenbarung liefert den mittelalterlichen Denkern den *Ansatz*, von dem aus sie die Offenbarung philosophisch verstehen können. Aber wenn sie nicht durch Platon an der Offenbarung irrewerden sollten, so mußte die Platonische Philosophie an einer prinzipiellen *Aporie* kranken, die erst durch die Offenbarung behoben worden war. Die radikale Interpretation der Lehre der islamischen Aristoteliker und ihrer jüdischen Schüler setzt also voraus die Interpretation der Platonischen Nomoi mit Rücksicht darauf, daß die Nomoi auf die Offenbarung *hinweisen*, aber *nur* hinweisen. Der nächste Schritt ist die Untersuchung der Modifikationen, welche die Platonische Politik im hellenistischen Zeitalter erfährt; in dieser Epoche vollzieht sich nämlich die Überführung des Begriffs des Philosophen-Königs in den Begriff des Propheten. Erst wenn danach die Prophetologie der islamischen Aristoteliker verstanden ist – die, wie es scheint, eine nicht eben kurze Geschichte schon vor Alfarâbi hat – kann die Prophetologie Maimunis, welche die ausgeführteste Form der mittelalterlichen Prophetologie überhaupt ist, interpretiert werden. Hinsichtlich der letzteren ist insbesondere aufzuklären, warum die in ihr überall durchschimmernde politische Ausrichtung nicht in gleicher Weise ausdrücklich wird wie in der Prophetologie der islamischen Aristoteliker;
* diese Tatsache hat ihren Grund wohl darin, daß für Maimuni zum Unterschied von seinen islamischen Lehrern die Offenbarung auch die Funktion hat, Lehren mitzuteilen, die von der Vernunft nicht hinreichend verbürgt werden können. Ein besonderes Interesse beansprucht sodann die Prophetologie des R. Lewi ben Gerschom. Sie ist die eigentliche Crux der Interpretation. Denn Lewi erkennt weder prinzipiell übervernünftige Wahrheiten an, die allein durch die Offenbarung ver-

bürgt werden können, noch schreibt er der Prophetie einen wesentlich politischen Sinn zu: seiner Lehre zufolge ist die Funktion der Prophetie vorzüglich mantisch. Also erst bei Lewi haben wir es mit einem »offenbarungsgläubigen Rationalismus« zu tun, der, ohne Interesse an Offenbarung zu haben, dennoch an Offenbarung glaubt und die Offenbarung wie alle anderen Tatsachen | zum Gegenstand der philosophischen 66
Untersuchung macht. Aber gerade bei Lewi kann man sehen, wie dieser »offenbarungsgläubige Rationalismus« nur durch die Zersetzung des Platonismus möglich geworden ist: Lewi erklärt ausdrücklich, daß menschliches Vorsorgen für den Bestand der menschlichen Verbände, wie Platon es für notwendig hielt, grundsätzlich entbehrlich ist, weil dieser Bestand durch die Vorsehung hinlänglich verbürgt ist; der Platonische Idealstaat braucht nicht erst von Menschen, und sei es auch von Propheten, hergestellt zu werden – die von der Vorsehung regierte Welt und Menschenwelt ist bereits der ideale Staat.[27] Die Vorsehung, die nach der Lehre der islamischen Aristoteliker und Maimunis die Bedingung dafür ist, daß das Desiderat einer prophetischen Gesetzgebung und Staatsgründung notwendig erfüllt wird, läßt es nach Lewis Behauptung nicht einmal zu diesem Desiderat kommen. Während nach Platon die Frage nach dem Gesetz, zuvor die Notwendigkeit menschlicher Fürsorge für den Menschen ihren Grund in dem Ausbleiben der göttlichen Fürsorge hat (Politikos 274 d) und demgemäß die Verwirklichung des idealen Staates vom Zufall abhängt (Rep. 499 b und Legg. 710 c–d), während bei den mittelalterlichen Vorgängern Lewis infolge des im Glauben an die Vorsehung begründeten Glaubens an die Offenbarung der ideale Staat »nur« seine Fragwürdigkeit verliert, verliert der ideale Staat infolge der durch Lewi vollzogenen »Radikalisierung« der Vorsehungsidee überhaupt seinen Sinn. Lewi nähert sich also nicht bloß dem »neuzeitlichen Deismus« (228) – er nähert sich damit zugleich in erstaunlicher Weise derjenigen modernen Politik, die zuerst ausdrücklich, später unausdrücklich auf Grund eines scheinbar radikalisierten, in Wahrheit abstrakten, die Macht des Bösen übersehenden Vorsehungsglaubens die Wirksamkeit des Staates in die allerengsten Grenzen einschließen zu können glaubt. Von hier aus ist schließlich die Offenbarungslehre Mendelssohns, der trotz der »Radikalisierung« des Vorsehungsglaubens und sogar trotz der Preisgabe des traditionellen Verpflichtungs-Naturrechts zugunsten des modernen Anspruchs-Natur- *

[27] Vgl. Milchamot ha-schem, ed. Leipzig 1866, p. 97.

* rechts[28] den Platonisch-mittelalterlichen Gesetzesgedanken zu restituieren versucht, in ihrer ganzen Fragwürdigkeit zu beleuchten.

Der notwendige Zusammenhang zwischen Politik und Theologie
67 (Metaphysik), auf den wir wie zufällig gestoßen sind, verbürgt, | daß die von der Platonischen Politik (und nicht vom Timaios oder der Aristotelischen Metaphysik) aus einsetzende Interpretation der jüdischen Philosophie des Mittelalters die für die mittelalterlichen Philosophen selbst im Vordergrund stehenden metaphysischen Probleme nicht aus den Augen verlieren kann. Und dieses Vorgehen muß so wenig eine Unterschätzung dieser Probleme zur Folge haben, daß es vielmehr die einzige Gewähr für das Verständnis ihres eigentlichen, d. h. ihres menschlichen Sinnes bietet. Geht man hingegen von den metaphysischen Problemen aus, so verfehlt man, wie die Geschichte der bisherigen Forschung deutlich zeigt, das politische Problem, in dem sich doch nichts Geringeres als die Grundlegung der Philosophie, die philosophische Aufklärung der Voraussetzung des Philosophierens verbirgt. Es ist das große Verdienst Guttmanns, durch die Hervorhebung des »religions-philosophischen« Charakters der mittelalterlichen Philosophie auf die tieferen Voraussetzungen der mittelalterlichen Metaphysik hingewiesen zu haben; Sache der künftigen Forschung wird es sein müssen, auf Grund der kritischen Zersetzung des *modernen* Begriffes des »religiösen Bewußtseins«, auf Grund des Wiederverständnisses des *antiken*, Platonischen Begriffes des göttlichen Gesetzes Guttmanns eigentlicher Intention, die sich in der Tatsache seiner energischen Beschäftigung mit der mittelalterlichen Philosophie am deutlichsten verrät, zum Sieg zu verhelfen. Auf diese Weise wird auch endlich einmal die tiefe Ahnung Hermann Cohens zu ihrem Rechte kommen, daß Maimuni »in tieferem Einklang mit Platon als mit Aristoteles« war.[29] |

---

[28] Eben damit erweist sich Mendelssohn als Schüler von *Hobbes*. – Betreffend den Hobbismus Mendelssohns vgl. Hamanns »Golgatha und Scheblimini«.

[29] Vgl. u. S. 119.

Die gesetzliche Begründung der Philosophie

*68

Das Gebot des Philosophierens und die Freiheit des Philosophierens

Die Männer, von deren Lehre aus das philosophische und also ungläubige Fundament der mittelalterlichen jüdischen (und islamischen) Philosophie am ehesten zugänglich wird, die mittelalterlichen Rationalisten also, haben, sei es mehr, sei es minder ausführlich und zusammenhängend, eine gesetzliche Begründung der Philosophie, d. h. eine Rechtfertigung des Philosophierens vor dem Forum der Offenbarung, entwickelt. Diese Tatsache bereits ist – selbst in dem Falle, daß dieser oder jener Rationalist die gesetzliche Begründung der Philosophie nicht ehrlich gemeint, nur zur Beschwichtigung der Verdächte *anderer* geschrieben hat – ein hinlänglicher Beweis dafür, daß die Wirklichkeit der Offenbarung, des offenbarten Gesetzes, die maßgebende vorphilosophische Voraussetzung dieser Philosophen ist. Mögen sie immer, nachdem sie sich der Erlaubtheit oder Gebotenheit des Philosophierens als solchen versichert haben, die Möglichkeit der Offenbarung philosophisch aufklären, ja sogar schließlich die Vernunft als alleinige Richterin über die Wahrheit oder Falschheit von Offenbarungen ansehen – *vor* allen derartigen Bemühungen und Überzeugungen, vor *allem* Philosophieren steht das Faktum der Offenbarung fest. Es macht dabei keinen Unterschied, ob dieses Faktum auf Grund unmittelbarer Einsicht in die übermenschliche Herkunft der Offenbarungsurkunde oder auf Grund eines mittelbaren, historischen Beweises anerkannt wird; denn sowohl jene unmittelbare Einsicht als auch dieser Beweis sind unabhängig von aller spezifisch philosophischen Überlegung, insbesondere von der Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen von Offenbarung überhaupt, sind der Sache nach früher als die gesetzliche Begründung der Philosophie und damit als das Philosophieren selbst.

Unter der also vorphilosophischen Voraussetzung des Faktums der Offenbarung, und *nur* unter ihr, unter ihr aber notwendig, kommt es zu dem Desiderat einer gesetzlichen Begründung der Philosophie. Denn das offenbarte Gesetz macht zunächst einmal das Philosophieren von Grund auf fragwürdig. Ein von Gott gegebenes, also vollkommenes Gesetz genügt notwendig dazu, das Leben auf sein wahres Ziel hin zu leiten.
69 Welchen Sinn hat dann | aber das Philosophieren? Verliert es nicht notwendig seinen Ernst? Oder, wenn es ihn bewahrt, führt es dann nicht notwendig von der *einen* Pflicht und Aufgabe des Menschen, des Juden ab? Was hat der Jude mit Platon oder Aristoteles zu schaffen, daß er an ihrer Tür wachen sollte, um von ihnen Weisheit zu lernen? Sind die Werke dieser Philosophen nicht profane Bücher, die das Herz mit erdichteten Meinungen und irrigen Ansichten verführen?[1] Grundsätz-
* lich gesprochen: ist das Philosophieren verboten oder erlaubt oder gar geboten?

Wir sehen im folgenden zu, wie Ibn Ruschd, Maimuni und R. Lewi ben Gerschom diese Frage beantworten. Wir beginnen mit Ibn Ruschd, weil dieser die gesetzliche Begründung der Philosophie in einer diesem Zweck eigens gewidmeten Abhandlung, dem »Facl-ul-maqâl«,[2] zusammenhängend vorträgt. Unser vorzügliches Interesse gilt Maimuni, dem »Klassiker des Rationalismus« im Judentum. Um den »gemäßigten« Rationalismus Maimunis besser zu verstehen, muß man auf die bei weitem »radikalere« Ansicht vorausblicken, die R. Lewi ben Gerschom in ausdrücklicher Polemik gegen Maimuni entwickelt: an der »radikalen« Lehre Lewis läßt sich schärfer als an der »gemäßigten« Lehre Maimunis erkennen, was es mit dem »Rationalismus« im mittelalterlichen Judentum auf sich hat.

---

1 Vgl. Mendelssohns Vorrede zu seinem Kommentar zu Maimunis Millot ha-higgajon (Gesammelte Schriften II, 205).

2 Von M. J. Müller herausgegeben (»Philosophie und Theologie von Averroes«, München 1859) und übersetzt (»Philosophie und Theologie von Averroes. Aus dem Arabischen übersetzt«, München 1875). Wir zitieren nach den Seiten- und Zeilenzahlen der Müllerschen Textausgabe; diese Seitenzahlen sind auch in der Müllerschen Übersetzung angegeben.

a) Ibn Ruschd *

Der Zweck des »Facl-ul-maqâl« ist die »Feststellung der Verbindung, welche zwischen dem Gesetz und der Philosophie besteht«. Die Untersuchung hat ausdrücklich den Charakter *gesetzlicher* Spekulation (1,7). Sie fragt: ob die Spekulation über die Philosophie und die Wissenschaften der Logik *durch das Gesetz erlaubt oder verboten oder befohlen* ist (1,8). Die Unterscheidung dieser Qualifikationen ist in der Form, in der Ibn Ruschd von ihr Gebrauch macht, selbst dem (islamischen) Gesetz entnommen; sie ist in diesem Gesetz von grundsätzlicher Bedeutung; sie und die | durch sie präzisierte Frage findet grundsätzlich 70
auf alle menschlichen Handlungen Anwendung.[3] Die Philosophie hat also zunächst keinerlei Vorrang vor irgendeiner anderen menschlichen Tätigkeit: wie jede andere menschliche Tätigkeit steht sie unter dem Gesetz, hat sie sich vor dem Gesetz zu verantworten.

Unter Philosophie wird verstanden die Betrachtung der seienden Dinge in ihrer Verweisung auf ihren Hersteller (1,10). Die so verstandene Philosophie, deren Organ die Vernunft ist, ist aber durch das Gesetz zur *Pflicht* gemacht worden, wie unzählige Qur'ân-Verse zweifelsfrei bezeugen (1,14–2,9). Daraus leitet sich die *Pflicht* zur Beschäftigung mit der Logik her, deren Gegenstände – Arten und Bedingungen des vernünftigen Schließens – sich zur Spekulation wie die Instrumente zur Arbeit verhalten (2,13–3,1). Daraus erwächst in dem Fall, daß früher schon andere die Logik bearbeitet haben, für den Späteren ferner die *Pflicht*, bei den Vorgängern Hilfe zu suchen, mögen diese nun Religionsgenossen sein oder nicht: »denn bei dem Instrument, das zum Schlachten dient, beachtet man, was die Gültigkeit des mit ihm vollzogenen Schlachtens angeht, nicht, ob es einem unserer Religionsgenossen oder einem, der nicht unser Religionsgenosse ist, gehört, wenn es nur in sich selbst die Bedingungen der Gültigkeit enthält« (3,21–4,2). Damit ist die Beschäftigung mit der Aristotelischen Logik als vom Gesetz auferlegte *Pflicht* abgeleitet. In derselben Weise wird begründet, daß es gesetzliche *Pflicht* ist, die philosophischen Bücher der Früheren zu

[3] Vgl. Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris 1909, 34 ff. – Auf Gauthiers meisterhafte Analyse des Facl-ul-maqâl sei hier ein für allemal verwiesen.

studieren, d. i. diejenigen Bücher, die das Seiende in seiner Verweisung auf seinen Hersteller zum Gegenstand haben (4,11–5,12); also auch das Studium der Aristotelischen Physik und Metaphysik ist *Pflicht*.

Die Philosophie steht *unter dem Gesetz*, so aber, daß sie durch das Gesetz *geboten* ist. Und zwar ist sie nicht bloß wie eine unter vielen menschlichen Tätigkeiten geboten, sondern der ihr eigentümliche Zweck ist identisch mit dem Zweck des Gesetzes. Bezeichnenderweise tritt die Begründung dieser sehr viel weiter gehenden Behauptung in der Auseinandersetzung des Ibn Ruschd nicht deutlich hervor; ist es ihm doch um eine gesetzliche, d. h. aber kasuistische Betrachtung vor allem zu tun. Die Begründung der weitergehenden Behauptung, die sich an verschiedenen Stellen der kasuistischen Betrachtung bemerkbar macht,
71 lautet folgender|maßen: der *Zweck des Gesetzes* ist es, die Menschen zur *Glückseligkeit* aufzurufen; die Glückseligkeit besteht in der *Erkenntnis Gottes*; nun kann man aber Gott nur von den seienden Dingen her erkennen; denn diese verweisen als hergestellt auf Gott als auf ihren Hersteller; die Betrachtung der seienden Dinge als auf ihren Hersteller verweisend – dies und nichts anderes ist Philosophieren; also ist der Zweck der Philosophie identisch mit dem Zweck des Gesetzes; daher wäre es der höchste Grad der Torheit und der *Entfernung von Gott* – und nicht bloß *eine* strafbare Handlung unter vielen –, den zum Philosophieren Geeigneten vom Philosophieren abzuhalten (1, 9–13; 4,8–9; 5,12–18; 6,15–16; 18, 19–21; 23,7 ff.).

Einerlei nun, ob das Gebot des Philosophierens *ein* Gebot unter vielen oder *das* Gebot ist: jedenfalls ist das Philosophieren durch das Gesetz geboten. »Da nun diese (nämlich die religiösen) Gesetze Wahrheit sind und sie zu der Spekulation aufrufen, die zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir Muslime positiv, daß die mittels der Demonstration vorgehende Spekulation nicht zum Gegenteil dessen führt, was im Gesetz offenbart ist; denn die Wahrheit streitet nicht mit der Wahrheit, sondern stimmt mit ihr überein und bezeugt sie.« (7,6–9) Philosophie und Gesetz können einander nicht widerstreiten, weil sie beide Wahrheit sind, beide auf den Quell der Wahrheit, auf Gott, den Geber des Gesetzes und den Schöpfer der Vernunft, zurückgehen. Man muß nun aber beachten, daß diese Überlegung zwar jeden Widerstreit zwischen Philosophie und Gesetz a priori ausschließt, daß sie aber das *Recht* des Philosophierens nicht begründet: das Recht des Philosophierens gründet sich allein auf das ausdrückliche Gebot des Gesetzes (»Da diese Gesetze… zur Betrachtung aufrufen…«). Ein anderes ist die

Erschaffung der Vernunft, ein anderes ihre Einsetzung und Ermächtigung.

Die durch das Gesetz zum Philosophieren ermächtigte Vernunft, die durch das Gesetz gebotene Philosophie kann eben deshalb nicht in Widerstreit mit dem Gesetz geraten. Führt die Philosophie nun zu irgendeiner Art von Erkenntnis irgendeines Dinges, und das Gesetz spricht von diesem Ding anders als die Philosophie, so bedarf der Spruch des Gesetzes der *Interpretation*; das heißt: dieser Spruch darf nicht wörtlich, sondern muß figürlich verstanden werden (7,9–18). Er *muß* figürlich verstanden werden: auch die Interpretation ist *Pflicht*; allerdings nur für die »Leute der Demonstration«, für die zum Philosophieren geeigneten Menschen; | allen übrigen ist sie *verboten*; den 72
Leuten der Demonstration ist daher *geboten*, die Interpretation vor den anderen Menschen geheimzuhalten. Wer sich als Philosoph oder Nichtphilosoph gegen dieses Gebot oder Verbot vergeht, macht sich des *Unglaubens* (der Leugnung) oder wenigstens der *Häresie* (der Neuerung) schuldig (16,3–4; 17,11–18; 20,14; 21,8–9; 23,1–3). Den zum Philosophieren Geeigneten ist also geboten: 1. zu philosophieren, 2. im Falle eines Widerstreits zwischen Philosophie und Wortsinn des Gesetzes das Gesetz zu interpretieren, 3. die Interpretation vor allen Unberufenen geheimzuhalten.

Ist die durch das Gesetz ermächtigte Philosophie *frei*? Kann die Philosophie *unbekümmert um das Gesetz* alles lehren, was sich ihr selbst ergibt? Ist sie *unbedürftig* der Leitung durch das Gesetz? Die Freiheit der durch das Gesetz ermächtigten Philosophie gegenüber dem Gesetz bewährt sich in dem Recht der Interpretation: gilt dieses Recht ohne jegliche Einschränkung? Ibn Ruschd macht fünf Einschränkungen, die wir der Reihe nach auf ihre Tragweite hin untersuchen wollen.

1. Die Interpretation darf dem arabischen Sprachgebrauch nicht zuwider sein; sie muß kunstgerecht sein (7,16–18). – Durch diese Einschränkung wird die Freiheit des Philosophierens nicht beeinträchtigt. Um dies einzusehen, braucht man nur zu bedenken, daß ein der Vernunft widerstreitender Spruch des Gesetzes, der nach den Kunstregeln nicht interpretiert werden darf, jederzeit als bloß rhetorisch gemeint, also bloß für die Menge gültig aufgefaßt werden kann: die Interpretation des Gesetzes als Ganzen macht die »Interpretation« der einzelnen Stellen unter Umständen entbehrlich. Wie wenig die genannte Bedingung die Interpretation beschränkt, zeigt z. B. die Interpretation des Qur'ân-Verses »Rufe zu dem Weg deines Herrn durch die Weisheit

und durch die schöne Ermahnung und streite mit ihnen durch das, was das schönste ist«: dieser Vers weise deutlich auf die drei Methoden des Überzeugens hin, die »Weisheit« auf die demonstrative Argumentation, die »schöne Ermahnung« auf die rhetorische und das »Streiten« auf die dialektische (7,4–6).

2. Wenn der Wortsinn des Gesetzes dem Ergebnis der Demonstration widerspricht, und er also interpretiert werden muß, so wird man bei gründlicher Durchforschung des Gesetzes immer eine Stelle finden, die mit ihrem Wortsinn »diese Interpretation bezeugt oder deren Bezeugung nahekommt« (8,4–6). – Wenn man bedenkt, daß es wohl kaum eine
73 philosophische Lehrmeinung gibt, | von der sich nicht sagen läßt, daß es Schriftstellen gibt, die sie »bezeugen oder ihrer Bezeugung nahekommen«, so sieht man, daß auch diese zweite Einschränkung in Wahrheit keine Einschränkung ist.

3. Stellen, die nach dem wahrhaften consensus der Muslime wörtlich zu verstehen sind, dürfen nicht interpretiert werden. – Hierüber sagt Ibn Ruschd selbst, daß in spekulativen Dingen ein wahrhafter consensus niemals festzustellen sei, schon darum nicht festzustellen sei, weil nach einer Auffassung, die in der Anfangsperiode des Islam weit verbreitet war, das »Innere«, der vom Wortsinn abweichende innere Sinn, nicht öffentlich mitgeteilt werden darf (8,14–9,17).

4. Lehren, welche durch alle drei Arten der Überzeugung – durch demonstrative, dialektische und rhetorische Argumentation – bekannt sind, dürfen nicht interpretiert werden (15,16–18,20). – Hierbei handelt es sich nicht einmal formal um eine Einschränkung des Interpretationsrechts. Denn da die Möglichkeit und Notwendigkeit, eine Stelle des Gesetzes zu interpretieren, nur dann besteht, wenn dieser Stelle das Ergebnis der Demonstration widerstreitet, so ist klar, daß zur Interpretation einer Stelle, deren wörtlicher Sinn *auch* durch Demonstration bestätigt wird, keine Veranlassung vorliegt.[4]

5. Die Interpretation darf nicht zur Leugnung der *Existenz* der Dinge führen, die zu den Prinzipien des Gesetzes gehören; nur in Bezug auf die *Qualität* dieser Dinge ist Interpretation möglich (z. B. darf die Existenz des zukünftigen Lebens nicht geleugnet werden, wohl aber darf man über seine Qualität anderer Meinung sein als der Wortsinn des

[4] Ebenso urteilt Guttmann, Elia del Medigos Verhältnis zu Averroës in seinem Bechinat ha-dat (in: Israel Abrahams Memorial Volume, Vienna 1927, 194 f.).

Qur'ân) (17,7–9). – Diese Prinzipien des Gesetzes sind aber auch und gerade der philosophischen Erkenntnis zugänglich;[5] also liegt für den Philosophen kein Grund vor, die von ihnen handelnden Qur'ân-Stellen zu interpretieren.

Also: in jedem Falle eines Widerspruches zwischen Philosophie und Gesetz darf der Philosoph den Wortsinn des Gesetzes interpretieren, ist er durch diesen Wortsinn nicht gebunden; in diesem Sinne ist die Philosophie *frei*. Diese Freiheit würde aber zweifelhaft, wenn »der Irrtum, der den Gelehrten begegnet, wenn sie über die schwierigen Dinge spekulieren, über welche zu spekulieren das Gesetz sie beauftragt hat«, eine Sünde wäre. So behauptet dann auch Ibn | Ruschd, daß Irrtümer 74
dieser Art entschuldbar sind, daß nicht nur der zur Philosophie Geeignete, der die Wahrheit erkennt, sondern auch der zur Philosophie Geeignete, der im Vollzug seines Philosophierens irrt, Gotteslohn verdient (13,17–14,5). So weit geht er allerdings nur im Zusammenhang der Erörterung einer Frage, deren Beantwortung er für dogmatisch irrelevant hält.[6] Grundsätzlich lehrt er: »Überhaupt ist der Irrtum in bezug auf das Gesetz zwiefach: er ist entweder ein Irrtum, für den derjenige entschuldigt wird, welcher würdig ist, über das zu spekulieren, worin der Irrtum vorfällt, … oder es ist ein Irrtum, für den kein Mensch entschuldigt wird, welcher vielmehr, wenn er in den Prinzipien des Gesetzes vorfällt, Leugnung, und, wenn er in den abgeleiteten Lehren vorfällt, Neuerung ist« (14,12–17). In diesem Sinne ist die Philosophie also *gebunden*. Man kann zunächst daran zweifeln, ob diese Bindung von der Bindung unterschieden ist, die mit der Intention der Philosophie selbst gegeben ist, von der Bindung an die erkannte Wahrheit; denn da es sich bei den »Prinzipien des Gesetzes« um Wahrheiten handelt, die der Philosophie selbst zugänglich sind, so qualifiziert sie selbst die Abweichung von jenen Prinzipien als Irrtum. Indessen liefert sie nicht die hier entscheidende, weil über Entschuldbarkeit oder Unentschuldbarkeit entscheidende, Qualifikation des Irrtums bezüglich jener Prinzipien als »Leugnung« (Unglaube); diese Qualifikation entstammt dem Gesetz; indem sie die Philosophie bindet, macht sie, daß die Philosophie durch eine außerphilosophische, vorphilosophische Instanz gebunden wird. Anders ausgedrückt: es gibt für Ibn Ruschd *Dogmen*; zwar sind diese

---

[5] Dies ergibt sich z. B. aus 46,12–15 und 49,1–2.

[6] Nämlich der Frage, ob die Schöpfung der Welt als ewige oder als zeitliche zu verstehen ist.

Dogmen der selbständigen Vernunft des Menschen zugänglich, also nicht »Dogmen« im Sinne von übernatürlichen Wahrheiten; aber die Anerkennung oder Leugnung dieser Vernunftwahrheiten hat durchaus den Charakter und die Folgen der Anerkennung oder Leugnung eines Dogmas. Nimmt man an dem Wort »Dogmen« Anstoß, so muß man wenigstens sagen: es gibt für Ibn Ruschd *vom Gesetz vorgeschriebene Wahrheiten*. Die vom Gesetz ermächtigte Philosophie ist also nicht derart frei, daß sich schlechterdings nicht von vornherein sagen ließe, was sie lehren wird; es ist nicht so, als ob sie gänzlich ungeleitet ihren Weg ginge, um dann an dessen Ende überrascht festzustellen, daß das, was sich ihr ergeben hat, auch und schon durch das Gesetz gegeben ist;
75 ihre Ergebnisse sind ihr vielmehr schon von vornherein, | eben durch das Gesetz, bekannt, und der Irrtum bezüglich dieser Ergebnisse ist ihr von vornherein als unentschuldbar angekündigt. Diese Bindung der Philosophie drückt sich bereits in ihrer Definition aus: sie ist nichts anderes als Erkenntnis *Gottes* von der Schöpfung her. Die Philosophie tut zuletzt nicht mehr, als die *allen* Muslimen durch das Gesetz zugängliche Erkenntnis zu vertiefen und zu beweisen (vgl. 46,13–17).

Die Philosophie verdankt ihre Ermächtigung, ihre Freiheit dem Gesetz; *ihre Freiheit beruht auf ihrer Bindung*. Die Philosophie ist nicht souverän. Der Anfang der Philosophie ist nicht der Anfang schlechthin; den Primat hat das Gesetz. Der Wortsinn des Gesetzes darf nur, wenn das Gegenteil *bewiesen* ist, preisgegeben werden; es ist nicht so, daß *von vornherein* ein Standpunkt außerhalb des Gesetzes eingenommen würde, von dem aus man auf dem Weg vernünftiger Überlegung zur Unterwerfung unter das Gesetz fortschritte. Unter diesen Umständen besteht die Möglichkeit, daß das Gesetz mancherlei lehrt, was der Philosophie nicht zugänglich ist, was *also* nicht interpretiert werden kann und darf. Tatsächlich finden sich in zwei Schriften des Ibn Ruschd – in dem Tahâfut al-tahâfut und in dem Manâhiğ – eine Anzahl von Stellen, an denen er von einem Überschuß des Offenbarungsinhalts über die vernünftige Erkenntnis, von der *Überlegenheit* der Offenbarung über die Vernunft spricht.[7] Darüber, ob man diesen Äußerungen ganz trauen dürfe, herrscht Streit. Es war jedenfalls verdienstvoll, auf sie mit Nachdruck hinzuweisen, solange es noch darauf ankam klarzustellen, daß Ibn

[7] Diese Stellen sind zusammengestellt bei Mehren, Etudes sur la philosophie d'Averrhoës… (Muséon VII, 614–623 und VIII, 13) und bei Gauthier l. c. 126–130.

Ruschd nicht etwa der Voltaire des zwölften Jahrhunderts gewesen ist. Aber auch für diesen Beweis waren jene Äußerungen nicht einmal unentbehrlich; denn er ist bereits damit geliefert, daß Ibn Ruschd den Primat des Gesetzes unzweideutig anerkennt. Steht dieser Primat aber fest, so ist die Frage, ob die vom Gesetz ermächtigte Philosophie die vom Gesetz gelehrten Wahrheiten ganz oder nur zum Teil aus eigener Kraft zu erkennen vermag, und damit der Streit über die erwähnten »gläubigen« Äußerungen Ibn Ruschds jedenfalls nur von sekundärer Bedeutung.[8] |

b) Maimuni *76*

Da die gesetzliche Begründung der Philosophie nicht das Thema des More newuchim ist, so wird man eine so zusammenhängende Erörterung, wie sie im »Facl-ul-maqâl» des Ibn Ruschd vorliegt, in diesem Buch nicht finden. Man muß daher die einschlägigen Äußerungen Maimunis aus den verschiedenen Teilen seines Werkes[9] zusammenstellen.

Das Gesetz ruft auf zum Glauben an die wichtigsten Wahrheiten (an Gottes Existenz, Einheit usw.). Glauben ist aber nicht bloßes Bekennen mit den Lippen, sondern Verständnis des Geglaubten; der Glaube ist erst dann vollkommen, wenn der Mensch eingesehen hat, daß das Gegenteil des Geglaubten in keiner Weise möglich ist. Das Gesetz ruft also auf zum Verständnis und zum Beweis der von ihm mitgeteilten Wahrheiten. Damit befiehlt es implizite die Erkenntnis der Welt; denn Gott ist nur von seinen Werken her zu erkennen. Zwar hat es diese Erkenntnis nicht ausdrücklich mitgeteilt; aber indem es befiehlt, Gott zu lieben und Gott zu fürchten, befiehlt es die Erkenntnis der Welt, welche *der* Weg zur Gottesliebe und zur Gottesfurcht ist. Die Aneignung der vom Gesetz vorgeschriebenen Wahrheiten hat vielerlei Vorstudien zur Voraussetzung: Mathematik, Logik und Physik.[10]

Schrift und Überlieferung beweisen: wie Gottes Tun überhaupt vollkommen ist, so auch das von ihm gegebene Gesetz; dieses Gesetz – das Gesetz als Ganzes und jedes einzelne Gebot – hat notwendig einen

---

[8] Vgl. u. S. 78 f.

[9] Vgl. zum folgenden auch Jesode ha-tora II ss.

[10] More I 34 (120 f.); I 50; III 28 (214 f.); III 51 (435 ff.). – Die in Klammern * angegebenen Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen der Munkschen Übersetzung.

Grund, einen vernünftigen Zweck. Das göttliche Gesetz unterscheidet sich von den menschlichen Gesetzen dadurch, daß es dem höchsten Zweck, der eigentlichen Vollkommenheit des Menschen dient; die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ist die Erkenntnis, die Erkenntnis Gottes.[11] Der Zweck des Gesetzes ist also identisch mit dem Zweck der Philosophie.

Wenn die durch das Gesetz ermächtigte Philosophie zu einem Ergebnis führt, das dem Wortsinn des Gesetzes widerstreitet, wenn *also* der Wortsinn unmöglich ist, so müssen wir den Wortsinn interpretieren, d. i.
77 als figürlich gemeint betrachten.[12] Zu interpre|tieren sind vorzüglich alle Schriftstellen, die Gott Körperlichkeit und Veränderlichkeit zusprechen. In diesem Falle ist es sogar Pflicht, auch der Menge mitzuteilen, daß die betreffenden Stellen nicht wörtlich verstanden werden dürfen: kein Mensch darf im Glauben an die Körperlichkeit Gottes gelassen werden, so wie er auch nicht im Glauben an die Nichtexistenz Gottes oder an die Existenz mehrerer Götter gelassen werden darf.[13] Aber von den anderen Gegenständen der Metaphysik, von den »Geheimnissen der Tora«, darf man nur die Elemente, und zwar nur an geeignete Personen, mitteilen. Die Menge muß an der Beschäftigung mit diesen Gegenständen gehindert werden: es ist *gesetzlich untersagt*, hierüber öffentlich zu lehren.[14]

Maimuni stimmt also mit Ibn Ruschd darin überein, daß das Gesetz gebiete: 1. zu philosophieren, 2. im Falle eines Widerspruches zwischen Philosophie und Wortsinn des Gesetzes den Wortsinn zu interpretieren, 3. die Interpretation vor allen Unberufenen geheimzuhalten.[15] Daher ist

---

[11] More II 40; III 25–27; III 52 (435 f.); III 54 (461 ff.).

[12] More I 28 (96) und II 25. Maamar techijat ha-metim: נצטרך לפרש הדבר שפשוטו נמנע (Kobez, ed. Leipzig, II, 10 b).

[13] More I 35 (132 f.).

[14] More I Einl. (9 f.); I 33; I 34; I 50 (182); III Einl. (3 f.); III 7 (44).

[15] Die Übereinstimmung erstreckt sich noch erheblich weiter. Sie besteht vor allem hinsichtlich der philosophischen Begründung des Gesetzes. Hier sei nur an zwei speziellere Übereinstimmungen erinnert, die der gesetzlichen Begründung der Philosophie angehören. Maimuni (More I 35, 132 f.) lehrt, man müsse dem, der die Interpretation der Texte nicht verstehen kann, sagen: הדא אלנץ יפהם תאוילה אהל אלעלם (L'interprétation de ce texte est comprise par les hommes de science); Ibn Ruschd beruft sich im selben Zusammenhang auf das Qur'an-Wort:

وما يعلم تأويله الا الله واهل البرهان

(Seine Interpretation kennen nur Gott und die Männer der Demonstration) (Müller l. c. 16, 13). Maimuni verlangt allerdings, daß man dem betr. Laien

an Maimuni, ebenso wie vorhin an Ibn Ruschd, die Frage zu richten: gilt das Recht der Interpretation ohne jede Einschränkung? Die Frage hatte sich verschärft: ist die Offenbarung (das Gesetz) der Vernunft überlegen, derart, daß die Offenbarung Wahrheiten übermittelt, denen die Vernunft darum nicht widersprechen kann, weil sie ihr nicht zugänglich sind? Die Antwort Maimunis ist unzweifelhaft: der menschliche Verstand hat eine Grenze, die er nicht überschreiten kann; darum ist der | Mensch um der *78*
Ehre seines Herrn willen verpflichtet, an dieser Grenze haltzumachen und nicht die Lehren der Offenbarung, die er nicht einsehen und beweisen kann, zu verwerfen.[16] Die Philosophie ist frei – in ihrem Bereich. Ihr Bereich ist die Natur, nicht die Übernatur, genauer: die Welt unterhalb des Himmels, nicht der Himmel; ihr Bereich ist die Welt des Menschen.[17]

Von der Unterlegenheit des menschlichen Verstandes gegenüber der Offenbarung spricht Maimuni vor allem im Zusammenhang seiner Auseinandersetzungen über das Problem der Schöpfung. Er entscheidet: es ist dem Menschen unmöglich, die Beantwortung der Frage: ist die Welt ewig oder erschaffen? auf dem Weg der Wissenschaft zu gewinnen; die Wissenschaft kann zwar die Argumente der »Philosophen« für die Weltewigkeit entkräften; sie kann, darüber hinaus, die Weltschöpfung wahrscheinlich machen; sie kann diese aber nicht beweisen; sie muß die Frage zuletzt unbeantwortet lassen und die durch Offenbarung dargebotene Lösung hinnehmen.[18] Damit erkennt Maimuni eine übernatürliche Wahrheit als solche an.

Von hier aus werfen wir einen Blick auf die Lehre des Ibn Ruschd zurück. Wir haben die Frage, ob Ibn Ruschd übernatürliche Wahrheiten anerkenne oder nicht, offengelassen. Wider die bejahende Antwort hat man geltend gemacht, es könne für Ibn Ruschd übernatürliche Wahr-

---

mitteile, die Stelle dürfe keinesfalls wörtlich verstanden werden (es handelt sich um Stellen, deren Wortlaut Gott Körperlichkeit zuspricht). – Maimuni erklärt (More I 33, 116), die Schrift stelle die metaphysischen Gegenstände dar עלי מא יסדד אלהן נחו ונודה לא עלי חקיקה מאהיתה; damit vgl. Ibn Ruschd l. c. 17, 7–9: die Interpretation darf sich nur auf die Qualität, nicht auf die Existenz beziehen; denn in dieser Behauptung Ibn Ruschds liegt: das Gesetz lehrt verbindlich nur über die Existenz, nicht über das Was oder Wie.

16 More I 31 (104 f.); I 32 (114).

17 More II 24 (194); Brief Maimunis an R. Chisdai (Kobez II 23 a): ואני אומר שדעת האדם יש לה קץ וכל זמן שהנפש בגוף אינה יכולה לידע מה למעלה מן הטבע אבל כל מה שבטבע יכולה היא לדעת ולהסתכל...

18 Siehe o. S. 52 ff.

heiten schon darum nicht geben, weil der Islâm ein geistliches Lehramt nicht kennt.[19] Wir sehen nunmehr, daß jedenfalls dieses Argument keine Beweiskraft hat; denn auch das Judentum kennt kein geistliches Lehramt, und dennoch gibt es für Maimuni eine übernatürliche Wahrheit. Die Vergleichung mit Maimunis Lehre macht nun zwar das erwähnte Argument zunichte; sie bestätigt aber die Auffassung, der dieses Argument dienen sollte. Maimunis Behauptung der Insuffizienz des menschlichen Verstandes gewinnt ihren konkreten Sinn als Behauptung der Insuffizienz des menschlichen Verstandes zur Beantwortung der Frage: Weltschöpfung oder Weltewigkeit? Dabei ist für Maimuni gewiß, daß
79 die Schrift die Weltschöpfung lehrt, und – was | für ihn wichtiger ist – daß das Judentum, wenn die Schöpfungsbehauptung preisgegeben wird, seinen Boden verliert.[20] Ibn Ruschd hingegen hält die Frage: Schöpfung oder Ewigkeit der Welt? für dogmatisch irrelevant (13,17–14,5). Es fällt für ihn also der wichtigste Grund fort, der Maimuni dazu veranlaßt, die Insuffizienz des menschlichen Verstandes und seine Angewiesenheit auf Offenbarung zu behaupten. Wir nehmen daher an, daß Ibn Ruschd die Suffizienz des menschlichen Verstandes grundsätzlich anerkennt, daß also die Stellen, an denen er von einem Überschuß der theoretischen Lehren der Offenbarung über die der Vernunft spricht, der »Interpretation« bedürfen.

Die Frage: ob der menschliche Verstand suffizient oder insuffizient, ob er der Leitung durch Offenbarung unbedürftig oder bedürftig, ob er in diesem Sinn frei oder gebunden ist, erweist sich als sekundär, wenn man bedenkt, daß für Ibn Ruschd nicht minder als für Maimuni der Primat des Gesetzes feststeht: das Philosophieren ist vom Gesetz geboten, die Philosophie vom Gesetz ermächtigt. Die Freiheit der Philosophie beruht auf ihrer Bindung. Unter dieser Voraussetzung ist die vom Gesetz ermächtigte Philosophie nichts anderes als das Verständnis bzw. der Beweis der vom Gesetz schon mitgeteilten Wahrheit, als die *Aneig-*
* *nung des Gesetzes*.

---

[19] Gauthier, Scolastique musulmane et scolastique chrétienne (Revue d'Histoire de la Philosophie II 251 ff.) und Manser, Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Averroës, Paderborn 1911, 77.

[20] More II 25 (197).

c) R. Lewi ben Gerschom

Die philosophische Lehre Lewis läßt sich im großen und ganzen, wenn auch keineswegs hinsichtlich aller wichtigen Punkte, als eine Vereinbarung der Lehre Maimunis mit derjenigen des Ibn Ruschd charakterisieren. Jedenfalls steht seine im folgenden zu erörternde Lehre von der Suffizienz der Vernunft mitten zwischen der Insuffizienzbehauptung Maimunis und der Suffizienzbehauptung Ibn Ruschds. Indem sich Lewis Denken zwischen den durch die Positionen Maimunis und Ibn Ruschds abgesteckten Grenzen bewegt, ist für ihn der Primat des Gesetzes und der dadurch bestimmte Sinn von Philosophie eine selbstverständliche Voraussetzung.

Ebenso wie Maimuni im More newuchim wendet sich Lewi in den Milchamot ha-schem nur an diejenigen Juden, welche »durch diese gewaltigen Fragen in Verwirrung geraten sind« und deren Verstand sich nicht bei dem beruhigt, was man nur aussprechen | kann, sondern nur *80*
bei dem, was man versteht.[21] Er braucht nicht erst selbst zu beweisen, daß das Philosophieren vom Gesetz freigegeben ist; er kann sich auf Maimuni als Gewährsmann hierfür berufen. Maimuni hat erwiesen, daß wir das zu glauben haben, was von seiten der Spekulation erwiesen ist, und daß im Falle eines Widerstreits zwischen Spekulation und Wortlaut der Schrift der Wortlaut derart zu interpretieren ist, daß er mit der Spekulation übereinstimmt.[22]

Lewi zieht hieraus eine Konsequenz, mit der – mindestens: mit deren ausdrücklicher Feststellung – er über Maimuni hinausgeht. Er macht es sich zum Prinzip, *zuerst* die Untersuchung als wissenschaftliche Untersuchung vollständig durchzuführen und erst *danach* klarzumachen, daß das Ergebnis der wissenschaftlichen Untersuchung die Ansicht der Tora ist.[23] Er billigt der Wissenschaft damit eine viel größere Freiheit zu als Maimuni. Er ist sich dessen bewußt, daß er hierin von Maimuni abweicht: er sieht sich genötigt, sich mit Maimuni ausdrücklich auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung ist der wichtigste Gegenstand der Vorrede zu den Milchamot.

---

[21] Vgl. Milchamot 4,2–5 mit More I Einl. (7 f. und 25) und I 50 (179). – Wir zitieren die Milchamot (im folgenden abgekürzt »M«) nach den Seiten- und Zeilenzahlen der ed. Leipzig 1866.
[22] M. 6,32–7,4 und 419,8–15.
[23] M. 7,9–11.

In dieser Vorrede setzt sich Lewi – in der Absicht, die Bedenken aus dem Wege zu räumen, die sein Unternehmen von vornherein fraglich machen könnten – zunächst mit der Entscheidung auseinander, die Maimuni in Bezug auf die Möglichkeit, das Problem der Weltschöpfung wissenschaftlich zu bewältigen, gefällt hatte.[24] Er lehnt sich wider diese Entscheidung auf. Daß er sich bei ihr nicht beruhigt, ist um so weniger verwunderlich, als Maimuni selbst sie zweideutig gemacht hatte, indem er gelegentlich erklärte: vielleicht besitze ein anderer als er einen Beweis für die Schöpfung; er selbst könne nicht *mehr* tun, als seine Verlegenheit bekennen; ihm jedenfalls sei kein Beweis bekannt.[25] Lag darin nicht eine Aufforderung an den Späteren, sich zu bemühen um die »Erkenntnis dessen, was den Früheren verborgen geblieben war«?[26] Die Erklärung Maimunis konnte aber auch ganz anders aufgefaßt werden: wenn sogar Maimuni, »die Krone der Weisen«, seine Unzulänglichkeit zur Lösung des in Rede stehenden Problems bekannt hatte – war es da nicht »Frechheit und Anmaßung«,[27] sich an seiner Lösung zu versuchen?
81 Lewi rechnet mit diesem naheliegen|den Einwurf. Er erwidert: was den Früheren verborgen war, muß darum noch nicht den Nachkommenden verborgen bleiben; denn anderenfalls wüßte kein Philosoph etwas, was er nicht von anderen gelernt hätte; wenn es sich aber so verhielte, so gäbe es überhaupt keine Wissenschaft; Tadel verdiene nicht, wer von den Früheren abweicht, sondern nur, wer irrige Behauptungen aufstellt.[28] Lewi ist entschlossen, die von Maimuni nur angedeutete, vielleicht gar nicht ernst gemeinte Möglichkeit, daß ein anderer als er (Maimuni) das Schöpfungsproblem bewältigen könne, ernstzunehmen. Im Glauben, daß die Späteren erkennen können, was den Früheren verborgen geblieben war, daß »die Zeit die Ermittlung der Wahrheit ermöglicht«,[29] im Glauben also an die Möglichkeit eines Fortschrittes der Wissenschaft[30] bezweifelt er Maimunis Entscheidung, welche der Wissenschaft eine unüberschreitbare Schranke setzte. Er stabiliert das Recht der freien, um

---

[24] Vgl. o. S. 78.
[25] More II 24 (195).
[26] M. 4,19.
[27] M. 4,7.
[28] M. 4,11–20.
[29] M. 4,14–15.
* [30] Der Glaube an die Möglichkeit des Fortschritts der Wissenschaft ist hier natürlich nicht Glaube an die Möglichkeit eines *unendlichen* Fortschritts; vgl. M. 356.

die Autorität der Früheren unbekümmerten Untersuchung, die keinen anderen Maßstab als die sachliche Wahrheit anerkennt.[31]

Maimuni hatte davon gesprochen, daß die Philosophen seit dreitausend Jahren über die Frage: Weltschöpfung oder Weltewigkeit? streiten;[32] an anderer Stelle hatte er, ohne insbesondere das Schöpfungsproblem zu erwähnen, aber gewiß nicht, ohne auch und gerade an es zu denken, geäußert: es gebe Dinge, nach deren Erkenntnis der Mensch »ein gewaltiges Verlangen« habe, obgleich der menschliche Verstand nicht imstande sei, bezüglich dieser Dinge einen Beweis beizubringen; und eben daraus, daß der Mensch ein so starkes Verlangen nach der Erkenntnis dieser Dinge habe, entspringe Zweifel und Streit.[33] Auch an diese Äußerungen Maimunis knüpft Lewi ausdrücklich an. Er wendet ein: das Verlangen, die Wahrheit über das Schöpfungsproblem zu erkennen, ist *natürlich*; ein natürliches Verlangen kann aber nicht auf grundsätzlich Unerreichbares gehen; also ist die Lösung dieses Problems * grundsätzlich möglich und nicht, wie Maimuni entschieden hatte, grundsätzlich unmöglich.[34] Während die Tatsache, daß der Mensch dieses starke Verlangen hat, für Maimuni eher ein Grund war, vor der Verführung, die von diesem Verlangen | ausgeht, zu warnen,[35] ist sie für *82* Lewi ein Indizium für dessen Erfüllbarkeit. Lewi behauptet also nicht bloß das *Recht* des Menschen, sich an die Beantwortung von Fragen, die von den Früheren unbeantwortet oder gar als unbeantwortbar überliefert worden sind, heranzuwagen; er behauptet, darüber hinaus, die *Zulänglichkeit* des Menschen wenigstens zur Beantwortung der Frage, um die es in der in Rede stehenden Auseinandersetzung unmittelbar geht, der Frage: Weltschöpfung oder Weltewigkeit? Da diese Frage aber zentral ist, und da außerdem der von Lewi angegebene Grund für die grundsätzliche Möglichkeit ihrer Beantwortung der Sache nach die grundsätzliche Möglichkeit, *alle* Fragen zu beantworten, nach deren Beantwortung der Mensch ein natürliches Verlangen hat, außer Zweifel setzt, da andererseits Maimuni die Unzulänglichkeit des menschlichen

---

[31] Durch diese freie Stellung gegenüber den *philosophischen* Autoritäten unterscheidet sich Lewi in nichts von Maimuni (s. More II 22 [179] und II 24 [194] sowie II 19 [156]) und von Ibn Ruschd (Facl-ul-maqâl 4,3–6 und 5,10–12).

[32] More I 71 (347).

[33] More I 31 (105 f.).

[34] M. 5,20 ff.

[35] More I 32 (113).

Verstandes ebenfalls allgemein behauptet, so muß gesagt werden: Lewi stellt der Insuffizienzbehauptung Maimunis die Suffizienzbehauptung entgegen.

Maimuni hatte es sich zum Prinzip gemacht, die Lehren der Metaphysik nicht in klarer Ordnung und zusammenhängend, sondern an verschiedenen Stellen seines Werkes und vermengt mit anderen Gegenständen vorzutragen; zu diesem Verzicht auf Durchsichtigkeit der Darstellung hatte ihn nicht nur das im Gesetz ausgesprochene Verbot (der öffentlichen Mitteilung der Geheimnisse der Tora) veranlaßt, sondern auch und vor allem die sachliche Notwendigkeit: der Gegenstand der Metaphysik ist nicht jederzeit und nicht ununterbrochen dem Blick zugänglich wie die Gegenstände der anderen Wissenschaften, welche daher methodisch und durchsichtig dargestellt werden können; sondern bald zeigt er sich, bald entzieht er sich dem Blick; darum ist die allein gemäße Art, von Gott zu sprechen, die Rede in Gleichnissen und Rätseln, und darum hat der für eine wissenschaftliche Abhandlung notwendige Verzicht auf Gleichnisse und Rätsel zur Folge, daß die Rede dunkel und kurz wird.[36] In der Insuffizienz des Menschen zur Erkenntnis Gottes ist die der Metaphysik eigentümliche Weise der Mitteilung, die esoterische Mitteilung, begründet. Indem Lewi die Insuffizienzbehauptung durch die Suffizienzbehauptung ersetzt, fällt für ihn die Notwendigkeit fort, in der Metaphysik von einer anderen Darstellungsart Gebrauch zu machen als von der, die in den anderen Wissenschaften üblich ist. Ausdrücklich wendet er sich gegen die Schriftsteller, welche |
83 – in der Absicht, ihre Gedanken der Menge unverständlich zu machen – durch die Disposition ihrer Darlegungen und die Dunkelheit ihrer Sprache das Leichte schwer machen; er macht sich im Gegensatz zu diesen Schriftstellern Ausführlichkeit der Darlegung und Klarheit der Disposition zum Prinzip.[37] Er begnügt sich nicht damit, in dieser Weise zu bestreiten, daß die öffentliche Mitteilung metaphysischer Lehren verboten ist; er behauptet sogar, daß diese Mitteilung *Pflicht* ist: so wie
* Gott aus reiner Güte allem Seienden Sein und Vollkommenheit mitteilt, so soll der Mensch mit der Vollkommenheit, die er erlangt hat, andere vollkommen machen; und darum wäre es höchst schädlich, wenn er sich weigerte, seine Erkenntnisse anderen mitzuteilen.[38] Lewi behauptet also,

---

[36] More I Einl. (9–13).
[37] M. 8,6–30.
[38] M. 5,33–6,2.

über Maimuni und Ibn Ruschd hinausgehend, die *Freiheit der öffentlichen Mitteilung* – denn jede Mitteilung durch Bücher ist öffentliche Mitteilung[39] – philosophischer Wahrheiten.

Nach dem Gesagten ist unter Freiheit des Philosophierens bei Lewi folgendes zu verstehen: 1. Das Recht des Philosophierens; 2. die um das Gesetz gänzlich unbekümmerte vollständige Durchführung der philosophischen Untersuchung; 3. das Recht zur Interpretation des Gesetzes auf die von der Philosophie gefundenen Wahrheiten hin; 4. die öffentliche Mitteilung der von der Philosophie gefundenen Wahrheiten. Ist also nach Lewi die Philosophie schlechthin frei? Wir betrachten zunächst die *scheinbaren* Einschränkungen der philosophischen Freiheit, die sich in seinen Schriften finden.

1. Lewi behauptet wider Maimuni die Suffizienz der Philosophie zur Bewältigung des Schöpfungsproblems. Dennoch sagt er in seinem Pentateuch-Kommentar: es sei unwahrscheinlich, daß ein Philosoph auf dem Wege der Spekulation die Wahrheit über die Schöpfung erkenne, wenn er sich bei seiner Untersuchung nicht durch die Tora leiten lasse;[40] in diesem Sinne sagt er von seinen eigenen Ausführungen über die Schöpfung, er sei zu ihnen durch die Lehre der Tora »in wunderbarer Weise« geleitet worden.[41] Offenbar nimmt er hiermit die Suffizienzbehauptung nicht zurück; denn mit der grundsätzlichen Suffizienz des menschlichen Verstandes zur Bewältigung eines Problems verträgt es sich sehr wohl, daß diese Bewältigung sehr schwierig und daher unwahrscheinlich ist.

2. Lewi erklärt, man müsse sich bei der Lehre von den Wundern | auf *84*
die Schrift stützen. Wie er dies meint, ergibt sich aus dem Zusammenhang: der Ausgang von der Schrift hat keinen anderen Charakter als der Ausgang von der sinnlichen Wahrnehmung; will man einen Gegenstand untersuchen, der sinnlicher Wahrnehmung grundsätzlich zugänglich, dem Untersuchenden faktisch in dieser Weise nicht zugänglich ist, so muß man die Berichte anderer, die über sinnliche Wahrnehmungen von dem betreffenden Gegenstand verfügten, zu Hilfe nehmen, »so wie der Philosoph es bezüglich der Arten der Lebewesen und Ptolemäus bezüglich der Aspekte der Gestirne getan hat«.[42]

---

[39] More I Einl. (10).
[40] p. 7a.
[41] M. 7,12–17 und 419,19–22.
[42] M. 441,24ss.

3. In seinem mittleren Kommentar zur Aristotelischen Topik hatte Ibn Ruschd zu den Themen, deren dialektische Behandlung von Nutzen sei, die Frage gerechnet: ob die Welt erschaffen sei oder nicht. Hiergegen wendet Lewi ein: Dieser Gegenstand darf nicht dialektisch erörtert werden, sondern er ist auf Grund der Prophetie anzunehmen, die ihren Gläubigen Dinge verifiziert, deren Erklärung den ungläubigen Philosophen nicht möglich ist; außerdem stiftet die dialektische Behandlung des Schöpfungsproblems Schaden; denn mit dem Glauben an die Schöpfung steht und fällt der Glaube an die Wunder, die in der Tora erzählt werden und von denen eines die Offenbarung der Tora selbst ist.[43] Lewi verbietet damit nur die dialektische, nicht überhaupt die philosophische Behandlung des Schöpfungsproblems. Immerhin geht aus dieser Polemik gegen Ibn Ruschd hervor, daß Lewi nicht wie dieser die Schöpfungsfrage für dogmatisch irrelevant hält, daß er sich enger als dieser an die Lehre der Offenbarung bindet.

4. Lewi behauptet gegen Ibn Ruschd die Insuffizienz des menschlichen Verstandes zur Vereinigung mit dem intellectus agens. Er wendet ein: diese Vereinigung setzt, wie Ibn Ruschd selbst zugibt, voraus, daß der Mensch alle Begriffe, die der intellectus agens hat, erworben hat; diese Voraussetzung ist aber unerfüllbar; denn es gibt z. B. Arten von Tieren, Pflanzen und Mineralien, von denen wir wegen ihrer Kleinheit oder aus anderen Gründen keinen Begriff haben können.[44] An anderen Stellen spricht er von der Unfähigkeit des Menschen, die Abhängigkeit des Sublunarischen von den Himmelskörpern genau zu erkennen; diese Unfähigkeit habe ihren Grund in dem gewaltigen essentiellen und lokalen Abstand des Menschen von den Gestirnen.[45] In der Vorrede zum Pentateuch-Kommentar faßt er diese Bemerkungen dahin zusammen, |
85 daß es uns unmöglich sei, die in der Schöpfung enthaltene Weisheit und Gnade völlig zu erkennen. Man kann zunächst versuchen, die Diskrepanz zwischen dieser Insuffizienzbehauptung und der in der Vorrede zu den Milchamot aufgestellten Suffizienzbehauptung durch den Rekurs auf eine von Lewi ohne Zweifel berücksichtigte Stelle aus dem More zu beseitigen. Maimuni teilt die Gegenstände, zu deren Erkenntnis der menschliche Verstand nicht zureicht, ein in Gegenstände, nach deren Erkenntnis der Mensch kein Verlangen hat, und in Gegenstände, nach

---

[43] Superkommentar zur Topik, München Cod. hebr. 26, p. 326a.
[44] M. 85,9–26.
[45] M. 95,24–30; 190,2–4.

deren Erkenntnis der Mensch ein großes Verlangen hat; dabei zählt er zu den ersteren die Anzahl der Gestirne und die Anzahl der Arten der Tiere, Mineralien und Pflanzen.[46] Nun spricht Lewi tatsächlich von der Insuffizienz des Menschen gerade mit Rücksicht auf seine Insuffizienz zur Erkenntnis der Arten der Tiere usw. und zur Erkenntnis der Gestirne; er behauptet ferner den Zusammenhang zwischen natürlichem Verlangen und Suffizienz. Man könnte also meinen: Lewi behauptet *wider* Maimuni die Suffizienz des Menschen zur Erkenntnis aller Gegenstände, nach deren Erkenntnis er ein natürliches Verlangen hat; er behauptet *mit* Maimuni die Insuffizienz des Menschen zur Erkenntnis gewisser Gegenstände, nach deren Erkenntnis der Mensch kein Verlangen hat. Diese Lösung der Schwierigkeit ist aber unmöglich. Lewi behauptet in demselben Zusammenhang, in dem er von der Insuffizienz zur Erkenntnis der Gestirne spricht, daß der Mensch gerade nach der Erkenntnis dieser »tiefen Gegenstände« ein großes Verlangen habe: denn unser Verlangen nach der Erkenntnis eines Dinges ist um so stärker, je herrlicher das Ding ist, so daß wir nach der schwachen Erkenntnis des herrlichen Dinges ein größeres Verlangen haben als nach der vollkommenen Erkenntnis des niedrigen Dinges.[47] Damit scheint sich Lewi nun aber vollends zu widersprechen; denn er scheint im Widerspruch zu seiner Behauptung über den Zusammenhang zwischen natürlichem Verlangen und Suffizienz zu behaupten: der Mensch hat das stärkste Verlangen gerade nach der Erkenntnis derjenigen Gegenstände, deren Erkenntnis am schwierigsten ist. Hierin liegt aber bereits die Lösung: die Erkenntnis der Gegenstände, nach der der Mensch das stärkste Verlangen hat, ist, weil diese Gegenstände die erhabensten, vom Menschen hinsichtlich Wesen und Ort am meisten abstehenden sind, höchst *schwierig;* aber – dafür ist die Natürlichkeit des Verlangens ein hinreichendes Zeichen – sie ist *nicht | unmöglich;* daher folgt aus der Schwierigkeit der Untersuchung *86*
nicht, daß »wir von dieser Untersuchung unsere Hände zu lassen haben«, sondern im Gegenteil die besondere Löblichkeit und Dringlichkeit der Untersuchung.[48] Wenn also Lewi in gewisser Weise die Insuffizienz des Menschen behauptet, so folgt daraus jedenfalls nicht eine Einschränkung der Freiheit des Forschens; denn es folgt aus der

[46] More I 31 (105).
[47] M. 189,1–14; vgl. 5,27–32.
[48] M. 189,1–14.

Insuffizienz, wie Lewi sie behauptet, nicht, daß sich eine feste Schranke des menschlichen Forschens angeben läßt.

Die Einschränkung der philosophischen Freiheit, die auch Lewi anerkennt, ist in Wahrheit viel radikaler: sie tritt nicht am Ende der Philosophie auf, sondern sie liegt der Philosophie zugrunde. »Es darf uns nicht verborgen bleiben, daß es uns unmöglich ist, in Vollkommenheit zu erkennen, welche Weisheit und Gnade im Sein der Tora enthalten ist; vielmehr wissen wir hiervon wenig und verkennen wir hiervon viel; so wie es uns unmöglich ist, in Vollkommenheit zu erkennen, welche Weisheit und Gnade im Sein der existierenden Dinge, so wie diese sind, enthalten ist; vielmehr erkennen wir von der Weisheit, die in ihrer Schöpfung enthalten ist, wenig.«[49] Die Tora ist wie die Welt ein Werk der unendlichen Weisheit und Gnade und also dem endlichen Verstand nur zu einem geringen Teil erkennbar; die Tora ist selbst eine *Welt, in* welcher der Mensch lebt, um deren Verständnis er sich nach Kräften bemühen soll, die aber immer *mehr* an Weisheit und Güte enthält, als der Mensch einzusehen vermag. Daher ist sie – nicht etwa eine Schranke für die Forschung, denn die Forschung kommt bei der Aufdeckung der in ihr enthaltenen Weisheit und Gnade an keine Schranke, sondern – eine *Richte* für die Forschung.[50] Die Tora ist – wie die Welt, *als* »Welt« – *vor* der Philosophie. Der Primat des Gesetzes steht für Lewi ebenso fest wie für Maimuni und Ibn Ruschd. Es bleibt zu fragen, wie diese Philosophen das von ihnen zunächst nur als wirklich, als gegeben hingenommene Gesetz aus seiner Möglichkeit verstehen und damit philosophisch rechtfertigen. |

* [49] Vorrede zum Pentateuch-Kommentar.
[50] M. 7,12–17 und 419.

Die philosophische Begründung des Gesetzes

Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen[1]

I

Die Prophetologie ist ein zentrales Lehrstück des More newuchim. Von ihren Schwierigkeiten[2] gibt eine Vorstellung die Aufzählung der Bedingungen, die nach Maimunis Lehre der Prophet erfüllen muß: der Prophet muß verfügen 1. über einen vollkommenen Verstand, 2. über vollkommene Sitten, 3. über eine vollkommene Einbildungskraft, 4. über das Vermögen der Kühnheit, 5. über das Vermögen der Divination, 6. über das Vermögen der Leitung (von Menschen). Was haben diese verschiedenen Bedingungen der Prophetie miteinander gemein? Von wo aus gewinnt diese Rhapsodie eine einheitliche, durchsichtige Ordnung? Die Orientierung muß von der recht verstandenen Tatsache ihren Ausgang nehmen, daß die Prophetologie ein zentrales Lehrstück des More

---

[1] Die vorliegende Abhandlung, im Sommer 1931 niedergeschrieben, war in ihrer ursprünglichen, von der nunmehrigen in keinem wichtigen Punkt abweichenden Form zur Veröffentlichung in dem »Korrespondenzblatt der Akademie für die Wissenschaft des Judentums« (Berlin, Jahrgang 1931), das dann nicht mehr erscheinen konnte, bestimmt und von der Redaktion dieses Organs zum Druck angenommen. Sie erscheint in ihrer ursprünglichen Form in der Zeitschrift »Le Monde Oriental« (Jahrgang 1933). Der Aufsatz soll lediglich die Voraussetzungen der Prophetologie Maimunis aufklären; eine vollständige Darstellung dieser Lehre, die Aufhellung aller ihrer Dunkelheiten ist nicht beabsichtigt. – Den Versuch einer vollständigen Darstellung hat zuletzt Z. Diesendruck (»Maimonides' Lehre von der Prophetie«, Jewish Studies in memory of Israel Abrahams, New York 1927, S. 74–134) unternommen. Für eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser Untersuchung sowie mit der sonstigen Literatur ist hier nicht der Ort.

[2] Die zentrale Stellung der Prophetologie und ihre Schwierigkeiten werden ausführlich und nachdrücklich von Diesendruck (l. c. 74–79) erörtert.

newuchim ist. Diese Tatsache, recht verstanden, bedeutet, daß die Position, um deren Klärung und Verteidigung willen der More geschrieben worden ist, nur möglich ist, wenn es Prophetie in dem von der Prophetologie Maimunis explizierten Sinne gibt. Daher hängt das Verständnis dieser Prophetologie völlig ab vom Verständnis der ihr zugeordneten Position. Von einem vorläufigen Verständnis dieser Position ausgehend, entwickeln wir auf Grund desselben den Teil der Prophetologie, der | sich von ihm aus verstehen läßt (II). Der andere Teil der *88* Prophetologie Maimunis läßt sich weder in sich selbst noch in seinem Zusammenhang mit dem ersten Teil aus Maimunis eigenen Äußerungen aufklären; schuld daran ist, daß Maimuni in seiner Prophetologie einer seit Jahrhunderten herrschenden philosophischen Tradition folgt, deren Voraussetzungen er gar nicht mehr zur Sprache bringt; er folgt dieser Tradition nicht sklavisch: einerseits restringiert er ihre Lehren, und andererseits baut er sie aus; aber er bleibt in einem schon vor ihm abgesteckten Umkreis des Fragens und möglichen Antwortens; es wird daher notwendig, auf seine Quellen zurückzugehen; wir fragen also nach dem Verhältnis seiner Prophetologie zu der Prophetologie Alfarâbis und Ibn Sînas. Unter Berücksichtigung dieser Quellen interpretieren wir dann den in II nicht erörterten Teil seiner Prophetologie (III) und endlich den gesamten Zusammenhang seiner Prophetologie (IV). Die vollständige Interpretation der Prophetologie wird ihrerseits zu einem tieferen Verständnis der Position Maimunis beitragen (V).

II

Man kann die Position Maimunis mit einem gewissen Recht als »religiöse Aufklärung im Mittelalter« bezeichnen. Mit einem gewissen Recht: nämlich dann, wenn man sich begnügt, daran zu denken, daß es sowohl der modernen Aufklärung – also dem *eigentlichen* Zeitalter der Aufklärung, von dem her man den Ausdruck »Aufklärung« auf bestimmte Erscheinungen des Mittelalters (und auch der Antike) zu *übertragen* pflegt – als auch Maimuni und dessen Vorgängern und Nachfolgern im Mittelalter[3] auf die Freiheit des menschlichen Denkens, auf die

[3] Die folgenden Bemerkungen über die »Aufklärung im Mittelalter« orientieren sich ausschließlich an den repräsentativen islamischen und jüdischen *Philosophen*.

»Freiheit des Philosophierens« ankam. Man darf aber keinen Augenblick lang einen Zweifel darüber bestehen lassen, daß diese mittelalterlichen Philosophen im ursprünglichen Verstande gerade *nicht* Aufklärer waren; ihnen kam es *nicht* darauf an, Licht zu *verbreiten*, die *Menge* zu vernünftiger Erkenntnis zu erziehen, *aufzuklären;* sie schärfen immer wieder den Philosophen die Pflicht ein, die vernünftig erkannte Wahrheit vor der unberufenen Menge *geheimzuhalten;* der *esoterische* Charakter der Philosophie stand für sie | – im Gegensatz zur eigent- *89*
lichen, d. h. zur modernen Aufklärung – unbedingt fest. Gewiß hat es auch im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert Männer gegeben, die – um gerade Voltaire zu zitieren – meinten: »Quand la populace se mêle â raisonner, tout est perdu«; und andererseits lag auch Männern wie Maimuni eine *gewisse* Aufklärung aller am Herzen.[4] Aber wenn man bedenkt, daß die moderne Aufklärung zum Unterschied von der mittelalterlichen im allgemeinen ihre Lehren *propagiert,* wird man nichts gegen die Behauptung einwenden: die Aufklärung im Mittelalter sei grundsätzlich esoterisch gewesen, während die moderne Aufklärung grundsätzlich exoterisch war. Auch die vorläufigste Kennzeichnung der Position Maimunis darf diesen ihren spezifischen Unterschied gegenüber der modernen Aufklärung nicht unberücksichtigt lassen.

Der esoterische Charakter der »religiösen Aufklärung im Mittelalter« hat seinen Grund in der Herrschaft des Ideals des *theoretischen* Lebens, ebenso wie der exoterische Charakter der modernen Aufklärung seinen Grund hat in der längst vor der Kantischen Formulierung, Begründung und Radikalisierung herrschenden Überzeugung vom Primat der *praktischen* Vernunft. Daher kann man Maimunis Position vorläufig folgendermaßen kennzeichnen: sie erhält das griechische Ideal des Lebens in der *Theorie*, wie es von Aristoteles am Schluß der Nikomachischen Ethik klassisch expliziert worden ist, unter Voraussetzung der *Offenbarung* aufrecht. Zweierlei steht demnach für Maimuni fest: erstens, daß die Offenbarung *schlechthin* verbindlich ist, und zweitens, daß es für den Menschen, um vollkommen Mensch zu sein, *schlechthin* darauf ankommt, in der Theorie zu leben. Diese heterogenen Überzeugungen werden dadurch vereinigt, daß das Aufrufen und Erziehen zum theoretischen Leben als höchster (wenn auch nicht einziger) Zweck der Offenbarung behauptet wird. Gebietet doch die Schrift,

---

[4] Vgl. More I 35 in princ. – Vgl. übrigens die Polemik des Lewi ben Gerschom gegen die Esoterik, über die o. S. 82 f. referiert worden ist. *

»Gott zu erkennen«, und ist doch der höchste Gegenstand der Theorie das höchste Seiende, das ist Gott. Daher lehrt Maimuni, daß das Eigentümliche der Offenbarung, des göttlichen Gesetzes, gegenüber allen bloß menschlichen Gesetzen die Sorge um die Verbesserung des Glaubens, d. h. um die Verbreitung richtiger Meinungen über »Gott und die Engel«, um die Erziehung der Menschen zu wahrer Erkenntnis alles Seienden ist.[5] |

90 Die Offenbarung selbst also ruft die dazu geeigneten Menschen zum Philosophieren auf; das göttliche Gesetz selbst gebietet das Philosophieren. Das *auf Grund dieser Ermächtigung freie* Philosophieren macht sich alles Seiende zum Gegenstand. So wird ihm – wie alles Seiende – auch die Offenbarung zum Gegenstand. Die Offenbarung als das von Gott durch einen *Propheten* gegebene *Gesetz* wird zum Gegenstand der Philosophie in der Prophetologie.

Wäre die Offenbarung *bloß* die wunderbare Tat Gottes, so wäre sie allem menschlichen Begreifen schlechthin entzogen. Die Offenbarung ist nur insoweit verständlich, als sich die Offenbarungstat Gottes durch Mittelursachen vollzieht, in der Schöpfung, in der geschaffenen *Natur* angelegt ist. Soll sie *ganz* verständlich sein, so muß sie schlechthin eine *natürliche* Tatsache sein. Das Mittel, durch das Gott die Offenbarungstat vollzieht, ist der Prophet, d. h. ein ungewöhnlicher, vor allen hervorragender Mensch, aber jedenfalls ein *Mensch*. Philosophisches Verständnis der Offenbarung, philosophische Begründung des Gesetzes besagt also: Erklärung der Prophetie aus der *Natur des Menschen*.

Maimuni konnte eine derartige Erklärung der Prophetie voraussetzen. Die islamischen Aristoteliker – die Falâsifa – hatten gelehrt: die Prophetie sei eine bestimmte Vollkommenheit der menschlichen Natur, die der entsprechend begabte Mensch durch entsprechende Übung notwendig erwirbt. Maimuni nimmt diese Lehre an mit dem einen Vorbehalt, daß der entsprechend begabte und entsprechend vorbereitete Mensch nicht *notwendig* Prophet werde: Gott kann einem derartigen Menschen nach seinem Gutdünken die Prophetie versagen. Dieses wunderbare Versagen der Prophetie hat nun aber grundsätzlich denselben Charakter wie das wunderbare Versagen der Ausübung des Vermögens
* zu sehen oder des Vermögens, die Hand zu bewegen.[6] Das heißt aber: nur das Versagen der Prophetie ist wunderbar, nicht die Prophetie als

---

5 More newuchim II 40 und III 27–28.
6 More II 32 (261 f.).

solche; die Prophetie als solche ist natürlich.[7] Wenn also auch der entsprechend begabte und vorbereitete Mensch nicht notwendig Prophet wird, so ist doch notwendig, daß der Prophet ein entsprechend begabter und vorbereiteter Mensch ist. Die Prophetie ist an bestimmte Bedingungen gebunden. Diese Bedingungen sind, wie Maimuni im Anschluß an die Falâsifa lehrt: Vollkom|menheit des Verstandes, der *91* Sitten und der Einbildungskraft.[8] Warum gerade diese Bedingungen notwendig sind, dies versteht man, wenn man fragt: wie muß die Prophetie beschaffen sein, damit unter der durch Propheten mitgeteilten Offenbarung das theoretische Leben als die eigentliche Vollkommenheit des Menschen möglich ist, oder, damit das Eigentümliche der Offenbarung gegenüber allen bloß menschlichen Gesetzen die Sorge um die Verbreitung richtiger Meinungen über »Gott und die Engel« sein kann.

Wenn die Offenbarung die fundamentalen Wahrheiten der Theorie mitteilen soll, so muß der Träger der Offenbarung, der Prophet, über die Erkenntnis dieser Wahrheiten verfügen: er muß mindestens *auch* Philosoph, aktuell Erkennender sein; die Vollkommenheit des Verstandes, die durch Übung und Unterricht erworben wird, ist eine Bedingung der Prophetie.[9]

Die schlechthin verbindliche Offenbarung richtet sich an alle; aber nur einige, nur wenige haben die Fähigkeit zum theoretischen Leben. Daher müssen die Wahrheiten, zu denen bzw. auf Grund deren die Offenbarung schlechthin verpflichtet, der Menge gemäß ihrer Fassungskraft mitgeteilt werden; diese Wahrheiten müssen also – wenigstens zum Teil – bildlich dargestellt werden. Der Prophet muß also ein Mensch sein, der, über die philosophische Erkenntnis verfügend, zugleich imstande ist, sie bildlich darzustellen; neben der Vollkommenheit des Verstandes ist die Vollkommenheit der Einbildungskraft Bedingung der Prophetie.[10]

Der Prozeß der Erkenntnis wird von Maimuni wie von den Falâsifa entsprechend der damals herrschenden Auffassung der Aristotelischen Lehre verstanden als Aktualisierung der menschlichen Verstandesanlage

---

[7] Daher kann Maimuni sagen, daß die Emanation (s. S. 92) sich im Traum und in der Prophetie nicht spezifisch, sondern nur dem Grad nach unterscheide (II 36, 282).

[8] II 32 (261 f.) und 36 (287).

[9] II 36 (284).

[10] I 34 (Schluß), II 47 (356), III 27 (210 f.).

(des »hylischen Intellekts«) durch den außermenschlichen, übermenschlichen »tätigen Verstand«, der da ist die unterste der stofflosen Intelligenzen. Der tätige Verstand ist seinerseits in seinem Sein und Wirken bedingt durch Gott. Im Falle der prophetischen Erkenntnis genügt nun nicht der Einfluß des tätigen Verstandes auf den menschlichen Verstand; da der Prophet sich auch und gerade der Menge verständlich machen, also bildlich reden muß, muß der tätige Verstand in seinem Falle auch die Einbildungskraft beeinflussen. Wir haben nunmehr die Elemente beisammen, die in Maimunis Definition der Prophetie vereinigt sind.
92 Diese Definition lautet: »Die Prophetie ist ihrem | Wesen nach eine Emanation, die aus Gott vermittelst des tätigen Verstandes zuerst auf die Verstandeskraft und danach auf die Einbildungskraft emaniert.«[11]

Da also im Falle der Prophetie nicht – wie im Falle der philosophischen Erkenntnis – nur der Verstand, sondern auch die Einbildungskraft vom tätigen Verstand beeinflußt wird, so ist die Prophetie, wie Maimuni in unmittelbarem Anschluß an seine Definition der Prophetie erklärt, »die höchste Stufe des Menschen und die äußerste Vollkommenheit, die sich im Menschengeschlecht finden kann«. Der Prophet ist dem Philosophen, und erst recht allen übrigen Menschen, schon aus diesem Grund unbedingt *überlegen*. Er ist aber dem Philosophen auch in dessen eigenem Bereich, als Erkennender, überlegen: er kann ohne »Prämissen und Konklusion«, *unmittelbar* erkennen, was alle anderen Menschen nur mittelbar erkennen können; er kann demgemäß über Einsichten verfügen, die der bloß philosophisch erkennende Mensch nicht zu erreichen vermöchte.[12] So wird es verständlich, daß Maimuni bezüglich der zentralen Frage, zu deren wissenschaftlicher Beantwortung der Mensch nicht fähig ist (bezüglich der Frage: ob die Welt ewig oder erschaffen sei), den Philosophen anweisen kann, den Propheten zu folgen.[13] Der Philosoph kann sich in seinem Philosophieren nach dem Propheten richten, weil der Prophet über Einsichten verfügt, die der bloß philosophischen Erkenntnis nicht zugänglich sind.

Die Überlegenheit des Propheten über die Philosophen wird nun aber durch die Tatsache in Frage gestellt, an der diese Überlegenheit zuerst hervortrat: durch das Mitwirken der Einbildungskraft im Akt seines

---

11 II 36 (281).
12 II 38 (297 f.).
13 II 23 (182).

Erkennens. Man übertreibt nicht sehr, wenn man sagt, daß der ganze More newuchim der Kritik an der Einbildungskraft gewidmet ist. Vor allem die Erörterungen des ersten Teils, welche die Sicherung der Reinheit des Gottesbegriffs, die Bekämpfung aller die absolute Einheit Gottes in Frage stellenden Auffassungen zum Zweck haben, richten sich gegen das imaginative Verständnis der Schrift. Die Einbildungskraft ist dem Verstand geradezu *entgegengesetzt:* sie erfaßt nur das Individuelle, nicht das Allgemeine; sie kann sich in keiner Weise bei ihrer Tätigkeit von der Materie freimachen und kann also nie eine Form erkennen, weshalb man denn auf sie gar keine Rücksicht nehmen darf. Sie beeinträchtigt notwendig die Tätigkeit des Verstandes; | die Befreiung von 93
ihrem Einfluß ist eine unerläßliche Bedingung des wahrhaften Erkennens.[14] Unter diesen Umständen scheint es nur konsequent zu sein, wenn Spinoza, wider Maimuni polemisierend, sagt: wer sich durch eine besonders starke Einbildungskraft auszeichnet – wie nach Maimunis und Spinozas Behauptung die Propheten –, der ist besonders wenig befähigt zum reinen Erkennen, und wenn er daher leugnet, daß die Propheten eine mehr als vulgäre Erkenntnis gehabt haben.[15] Aber diese »Konsequenz« ist so naheliegend, daß sie Maimuni nicht entgangen wäre, wenn sie wirklich die Konsequenz seiner Lehre gewesen wäre.

Zunächst muß festgestellt werden, daß der Verdacht gegen die Einbildungskraft, die Geringschätzung der Einbildungskraft in der Prophetologie Maimunis erhalten bleibt; dieser Lehre zufolge ist die höchste Stufe der Prophetie, die Prophetie Mosches, gerade dadurch ausgezeichnet, daß in ihr die Einbildungskraft *nicht* mitwirkt.[16] Mit dieser Feststellung scheint indessen nicht viel gewonnen zu sein, weil jedenfalls die »gewöhnlichen« Propheten – alle Propheten außer Mosche – trotz des Mitwirkens der Einbildungskraft in ihrem Erkennen und sogar wegen dieses Mitwirkens den Philosophen überlegen sein sollen; es bleibt also das Problem, wie das Mitwirken der Einbildungskraft eine Überlegenheit begründen kann. Aber so viel ergibt sich jedenfalls: die Erkenntnis der gewöhnlichen Propheten steht in der Mitte zwischen der vom Mitwirken der Einbildungskraft freien Erkenntnis Mosches und der ebenfalls vom Mitwirken der Einbildungskraft freien Erkenntnis der Philosophen; daher läßt sich der Unterschied zwischen dem größten

---

14 Vgl. insbesondere I 73 (407 f.).
15 Tract. theol.-pol. II.
16 II 36 (288) und 45 (348).

Propheten und den Philosophen ohne jede Rücksicht auf die Einbildungskraft bestimmen; dieser Unterschied umgreift den Unterschied zwischen Mosche und den übrigen Propheten und den Unterschied zwischen den übrigen Propheten und den Philosophen; daher wird sich von dem tieferen Unterschied her der Unterschied zwischen den übrigen Propheten und den Philosophen, und damit die zunächst paradoxe Möglichkeit, daß das Mitwirken der Einbildungskraft die Überlegenheit der Propheten über die Philosophen begründet, verständlich machen lassen. Wir haben also zu fragen, wie sich nach der Lehre Maimunis die Erkenntnis Mosches von der Erkenntnis der Philosophen unterscheidet.

Der natürliche Repräsentant der Philosophen ist *der* Philosoph: |
94 Aristoteles. Von Aristoteles nun gilt, daß alles, was er über die Welt unterhalb der Mondsphäre sagt, unzweifelhaft wahr ist, während seine Behauptungen über die obere Welt, insbesondere über die stofflosen Intelligenzen, teils nur wahrscheinlich, teils geradezu falsch sind.[17] Was von Aristoteles gilt, gilt erst recht von allen anderen nichtprophetischen Menschen: der Mensch kann nur die Welt unterhalb der Mondsphäre, die Welt, die ihn umgibt, die ihm vor Augen liegt und bekannt ist, der er angehört, *seine* Welt erkennen; nur diese niedere Welt ist ihm unmittelbar zugänglich; seine Erkenntnis der oberen Welt bleibt notwendig fragmentarisch und zweifelhaft. Die Bezeichnungen »obere« und »niedere« Welt drücken nicht nur ein räumliches Verhältnis, sondern zugleich einen Rangunterschied aus: die obere Welt ist die dem Rang nach höhere Welt; sie ist nicht nur wegen ihrer räumlichen Entfernung, sondern auch wegen ihres hohen Ranges menschlicher Erkenntnis unzugänglich. Die niedere Welt ist die Welt des Werdens und Vergehens; der Grund alles Werdens und Vergehens – allgemein: aller Mangelhaftigkeit – ist die Materie; die Materie, unsere Bedingtheit durch sie und unser Anhangen an ihr, ist der Grund dafür, daß wir unsere eigentliche und höchste Bestimmung, die Erkenntnis der oberen Welt, »Gottes und der Engel«, nur unzulänglich erfüllen können.[18] Die höchsten Erkenntnisse sind für uns Geheimnisse; nur bisweilen strahlt uns die Wahrheit auf, so daß wir meinen, es sei Tag; alsbald aber wird sie durch die Materie und unser der Materie verhaftetes Leben wieder unserem Blick entzogen. Wir leben in einer tieffinsteren Nacht, die nur bisweilen durch Blitze erhellt

---

* [17] II 22 (179).
[18] II 24 (194) und III 8–9.

wird. Von diesem Bild aus läßt sich die Stufenordnung der Menschen darstellen. Dem einen leuchtet mit nur kleinen Abständen Blitz nach Blitz auf, so daß für ihn die Nacht fast zum Tage wird; diese Stufe des fast dauernden Lebens im Licht ist die Stufe Mosches. Anderen folgen die Blitze nur in großen Abständen; dies ist die Stufe der übrigen Propheten.[19] Und endlich gibt es Menschen, denen in der ganzen Nacht nur einmal ein Blitz aufleuchtet; dieser Stufe gehören die an, von denen es heißt: »Sie prophezeiten und fuhren nicht fort.« Dann gibt es eine Klasse von Menschen, denen die Finsternis niemals durch einen Blitz erhellt worden ist, sondern nur durch geschliffene Körper von | der Art 95
gewisser Steine, die in der Nacht leuchten; und selbst dieses kleine Licht leuchtet uns (!) nicht dauernd, sondern es erscheint und verschwindet alsbald wieder. Endlich gibt es Menschen, die überhaupt kein Licht sehen. Diese letzte Klasse ist die Menge der Unwissenden. Die ersten drei Klassen umfassen sämtliche Propheten, vom höchsten bis zum niedersten Propheten. Dann muß die Klasse, der die Finsternis nur durch ein kleines, und zwar erborgtes, vermitteltes Licht erhellt wird, die Klasse der Philosophen sein. Die Philosophen unterscheiden sich also durch die Mittelbarkeit ihrer Erkenntnis der oberen Welt von den Propheten, die über eine – mehr oder minder große – unmittelbare Erkenntnis der oberen Welt verfügen.[20] Die gewöhnlichen Propheten unterscheiden sich von Mosche dadurch, daß sie nicht wie dieser dauernd im Licht leben, sondern daß ihnen nur in größeren Abständen Blitze aufleuchten. Im Mischne tora (Jesode ha-tora VII 6) drückt Maimuni diesen Unterschied folgendermaßen aus: die gewöhnlichen Propheten verfügen nicht zu jeder Zeit, wann sie wollen, über prophetische Erkenntnis, während auf Mosche die Prophetie wann immer er will ruht; Mosche braucht sich nicht zur Prophetie vorzubereiten wie die übrigen Propheten, er *ist* immer vorbereitet. An der angeführten Stelle wird als weiterer Unterschied genannt: die übrigen Propheten sind während ihres prophetischen Erkennens in Furcht, Verwirrung und Erregung, während Mosche in Ruhe und Festigkeit seine Prophetie empfängt. Wenn wir an das Gleichnis von der tiefdunklen Nacht und den sie erhellenden Blitzen zurück-

[19] Die Bemerkung über die Stufe der Propheten außer Mosche findet sich allerdings nur in der hebräischen Übersetzung des Ibn Tibbon (vgl. Munk, Guide I 11 n. 2); sie ist aber durch den ganzen Zusammenhang erfordert.

[20] More I Einl. (10–12). Wir folgen in der Erklärung der Stelle den hebräischen Kommentatoren; vgl. z. B. Narboni: »Der reine Stein, das ist der Beweis und überhaupt die Spekulation.« – Vgl. auch More II 38 (297 f.).

denken, verstehen wir, worauf Maimuni mit seiner Rede von der Verwirrtheit der gewöhnlichen Propheten hinweist: das allzu grelle,
* ungewohnte Licht der unmittelbaren Erkenntnis der oberen Welt verwirrt und ängstigt die gewöhnlichen Propheten. Und wenn sich die Philosophen von den Propheten dadurch unterscheiden, daß sie diese Verwirrung und Angst nicht kennen, so verdanken sie diesen »Vorzug« lediglich dem Umstand, daß ihnen nur das »kleine Licht« der mittelbaren Erkenntnis leuchtet: *weil* der Prophet mehr und unmittelbarer sieht als der Philosoph, darum ist er verwirrt. Von hier aus ist nun auch zu verstehen, wieso das Mitwirken der Einbildungskraft im prophetischen Erkennen die Überlegenheit des Propheten über den Philosophen
96 begründen kann: *weil* der Pro|phet mehr und unmittelbarer erkennt als der Philosoph, weil er geblendet ist von dem allzu grellen, ungewohnten Licht, darum stellt er das Erkannte bildlich vor; das Erkannte erfüllt ihn *ganz*, erfaßt ihn ganz, und darum auch seine Einbildungskraft. Weil die Einbildungskraft »von oben her« ganz erfaßt, ganz in Dienst gestellt ist, darum kann sie gar nicht *stören,* wie sie bei den übrigen Menschen das philosophische Erkennen stört. Der Prophet stellt »Gott und die Engel« nicht darum bildlich und also körperlich vor, weil er sie für körperlich *hält* – dies tun nur die Unwissenden –, sondern weil er es in seiner Unkörperlichkeit unmittelbar erkannt hat, also klarer als der Philosoph erkannt hat; sein Verständnis der oberen Welt ist gerade *nicht* imaginatives *Verständnis;* die bildliche *Darstellung* des Erkannten ist die Folge seiner überschwenglichen Erkenntnis. Das Mitwirken der Einbildungskraft beruht bei dem Propheten wahrlich nicht auf einem Zurückbleiben seiner Erkenntnis hinter der philosophischen Erkenntnis, sondern auf einem unendlichen Vorzug vor dieser: der Prophet steht in *unmittelbarer* Verbindung mit der oberen Welt.

Nunmehr haben wir die Möglichkeit, die dritte Bedingung der Prophetie – die Vollkommenheit der Sitten – zu verstehen. Die ausdrückliche Hervorhebung dieser Bedingung könnte zunächst als überflüssig erscheinen; denn die moralische Vollkommenheit scheint doch eine unerläßliche Bedingung der intellektuellen Vollkommenheit zu sein. Indessen zeigt die Erfahrung, daß es Menschen von intellektueller
* Vollkommenheit gibt, die dennoch vom Verlangen nach den Freuden der Sinne beherrscht und also von der moralischen Vollkommenheit weit entfernt sind. Wie ist diese Tatsache zu verstehen? Ein intellektuell vollkommener Mensch, der nicht Prophet ist, ist ohne Zweifel *auch* erfüllt vom Verlangen nach Erkenntnis, und er kann dieses Verlangen

nur erfüllen, sofern er sich freimacht vom Verlangen nach den niederen Freuden; er ist aber nicht *ganz* erfüllt vom Verlangen nach Erkenntnis. * Der Mensch wird an der Erkenntnis der oberen Welt durch seine Gefesseltheit an *seine* Welt, durch seine Körperlichkeit und Sinnlichkeit gehindert. Gewöhnlich geht er mit seinem Sinnen und Trachten in dieser Welt völlig auf. Daß dem so ist, zeigt sich in seinen Träumen; während er träumt, hat sich der Mensch von der ihn umgebenden Welt in gewisser Weise losgelöst; aber was er träumt, ist völlig durch sein weltliches Sinnen und Trachten bestimmt. Es kann also sehr wohl ein Mensch ein starkes Verlangen nach Erkenntnis haben und daher, wenn er entsprechend begabt und ge|schult ist, zu intellektueller Vollkommenheit ge- 97
langen; aber darum muß nicht sein geheimstes Sinnen und Trachten, wie es sich im Traum zeigt, auf Erkenntnis gerichtet sein. Es genügt also nicht, daß sich der Mensch von der sinnlichen Wahrnehmung freimacht; er muß sich von aller sinnlichen Begierde, von allem Anhangen an die Welt freimachen; er darf in den verborgenen Tiefen seines Herzens nichts anderes wollen als Erkenntnis »Gottes und der Engel«. Wenn er dies tut, wenn er *also* von nichts anderem *»träumt«* als von dieser Erkenntnis, so wird er im Zustand der Loslösung von der materiellen Welt – im Traum und in der Vision –, vorausgesetzt, daß er ein Mensch von vollkommener Einbildungskraft und von vollkommenem Verstand ist, nur göttliche Dinge vernehmen, nur Gott und seine Engel *sehen*.[21]

Wir fassen zusammen: Der Prophet ist ein Mensch von vollkommenem Verstand und von vollkommener Einbildungskraft, der ganz vom Verlangen nach Erkenntnis der oberen Welt beherrscht ist. Nur ein solcher Mensch kann in *unmittelbarer* Verbindung mit der oberen Welt stehen, kann unmittelbar »Gott und die Engel« erkennen. Diese aller sonstigen menschlichen Erkenntnis überlegene Erkenntnis befähigt ihn dazu, *Lehrer* der Menschen zu sein, Lehrer *auch* der *Philosophen;* insbesondere befähigt ihn die Tatsache, daß auch seine Einbildungskraft ganz von der Erkenntnis der oberen Welt erfaßt wird, zu der bildlichen Darstellung seiner Erkenntnis und daher zur Belehrung der *Menge*.

[21] II 36 (284–287); vgl. damit I 34 (125–127) und 50 (181). *

III

Der bisher erörterte Teil der Prophetologie Maimunis läßt sich als in sich einhellig verstehen. Die eigentlichen Schwierigkeiten betreffen den nunmehr zu erörternden Teil, und zwar sowohl diesen Teil für sich genommen als auch seinen Zusammenhang mit dem ersten Teil. Wir beginnen mit einer vorläufigen Orientierung über den Gegenstand des noch nicht erörterten Teils der Prophetologie Maimunis.

Die Einbildungskraft ist uns bisher nur begegnet in ihrer Funktion, die Einsichten des Verstandes bildlich darzustellen; diese Funktion der Einbildungskraft hat zu ihrer notwendigen Bedingung die Aktualisierung des Verstandes. Außer dieser nachfolgenden Tätigkeit der Ein-
98 bildungskraft im prophetischen Erkennen | gibt es nun aber noch eine selbständige Tätigkeit derselben, zum mindesten eine solche, deren Abhängigkeit von der Tätigkeit des Verstandes nicht von vornherein einleuchtet; auf dieser Tätigkeit beruht die *Erkenntnis der Zukunft*. Die Zukunft wird nicht nur von Propheten erkannt, sondern auch – wenngleich in geringerer Weise – von gewöhnlichen Menschen, und zwar von diesen im Wahrtraum. Im Schlaf, wenn die Sinne ruhen, ist die Einbildungskraft frei, um die Emanation des tätigen Verstandes zu empfangen; auf diesem Wege wird dem Menschen die Zukunft kund. Die Tätigkeit der Einbildungskraft im Wahrtraum ist nur dem Grad nach unterschieden von ihrer Tätigkeit in der prophetischen Zukunftserkenntnis; die Einbildungskraft des Propheten ist von größtmöglicher Vollkommenheit, aber sie ist dieselbe Kraft in ihm wie in allen Menschen. Der Wahrtraum entsteht durch den Einfluß des tätigen Verstandes auf die Einbildungskraft, ebenso wie die Philosophie wirklich wird durch den Einfluß des tätigen Verstandes auf den (menschlichen) Verstand. Wirkt der tätige Verstand auf Verstand *und* Einbildungskraft, so entsteht die Prophetie.[22] Es ist die Frage, ob Maimuni meint, daß Verstand und Einbildungskraft auch in der Zukunftserkenntnis des Propheten zusammenwirken,[23] so wie sie im bildlichen Darstellen der

---

[22] More II 36 (281–283) und 37 (290 f.).

* [23] Maimuni sagt ausdrücklich, daß die Erkenntnis der Zukunft durch den Propheten (seine Fähigkeit, Zukünftiges als leibhaft Gegenwärtiges vor sich zu sehen) Sache der Einbildungskraft ist. Dieser Vollkommenheit der Einbildungskraft entspricht diejenige Vollkommenheit des Verstandes, der gemäß der Prophet ohne Prämissen und Konklusion, unmittelbar, theoretische Einsichten

theoretischen Einsichten zusammenwirken. Nicht nur diese Frage bleibt bei Maimuni unbeantwortet; er beantwortet auch nicht die grundsätzlichere Frage: wie es denn zu verstehen ist, daß so grundverschiedene Tätigkeiten wie das bildliche Darstellen theoretischer Einsichten und das Erkennen der Zukunft zusammen für den Pro|pheten charakteristisch 99
sind. Wir wollen versuchen, diese Frage unter Berücksichtigung der *Quellen* Maimunis zu beantworten. Zur Rechtfertigung dieses Vorgehens müssen wir das allgemeine Verhältnis der Prophetologie Maimunis zu der Prophetologie der Falâsifa aufklären.

Maimuni selbst sagt, seine Lehre stimme mit der Lehre der Falâsifa – abgesehen von *einem* Punkt – völlig überein. Dieser eine Punkt ist der Vorbehalt, daß die auf Grund bestimmter Bedingungen zustandekommende Prophetie nicht, wie die Falâsifa behaupten, notwendig zustandekomme, sondern von Gott nach seinem Gutdünken trotz der Erfülltheit aller Bedingungen versagt werden könne. Maimunis Vorbehalt betrifft also nicht das Wesen und die natürlichen Bedingungen der Prophetie. Nach der Lehre der Falâsifa sind die Bedingungen der Prophetie: Vollkommenheit des Verstandes, der Sitten und der Einbildungskraft; ebenso lehrt Maimuni. Nach Maimuni ist die Prophetie ihrem Wesen nach eine Emanation aus Gott, die vermittelst des tätigen Verstandes zuerst auf den Verstand und danach auf die Einbildungskraft ausströmt; dasselbe haben bereits vor ihm die Falâsifa gelehrt. In den maßgebenden Erklärungen der Prophetie stimmt also Maimuni seiner ausdrücklichen Versicherung nach mit den Falâsifa überein.[24]

Als Quellen Maimunis kommen vor allem in Betracht die Schriften Alfarâbis und Ibn Sînas. Die zusammenhängendste und ausführlichste Darstellung der Prophetologie *Alfarâbis* findet sich in seiner Schrift

---

gewinnt. Auch diese Aktualisierung der Einbildungskraft durch den tätigen Verstand – also nicht nur die, die ihm ermöglicht, theoretische Einsichten bildlich darzustellen – soll nun den Einfluß des tätigen Verstandes auf den Verstand des Propheten zu ihrer notwendigen Bedingung haben: nur auf den Verstand wirkt der tätige Verstand, und nur vermittelst des Verstandes wirkt er auf die Einbildungskraft (More II 38, 298). Diese Behauptung steht in offenbarem Widerspruch zu der früheren Behauptung: der tätige Verstand wirke im Fall des Wahrtraums allein auf die Einbildungskraft; der Widerspruch verschärft sich, wenn man die weitere Behauptung Maimunis: Wahrtraum und Prophetie seien nur dem Grad nach unterschieden, dahin versteht, daß auch in der Zukunftserkenntnis des Propheten allein die Einbildungskraft vom tätigen Verstand beeinflußt wird. Vgl. u. S. 101 Anm. 34.

[24] More II 32 (261–263), 36 (281 und 287), 37 (290 f.).

»Der Musterstaat«;[25] nur diese Darstellung werden wir im folgenden berücksichtigen. Alfarâbi spricht an zwei verschiedenen Stellen des »Musterstaats« von der Prophetie; er behandelt – freilich ohne es ausdrücklich zu sagen – an jeder dieser Stellen eine andere Art von Prophetie: die zuerst behandelte Art beruht allein auf der Einbildungskraft, die zweite beruht auf Verstand und Einbildungskraft. – Die Einbildungskraft hat drei Funktionen: sie bewahrt die Eindrücke der Sinnendinge; sie kombiniert diese Eindrücke; endlich und vor allem reproduziert sie die Sinnendinge.[26] Sie ist überhaupt, und also auch insbesondere für ihre reproduktive Funktion, darauf angewiesen, Stoff von anderswoher zu empfangen. Im Wachen empfängt sie den Stoff vor allem von der sinnlichen Wahrnehmung. Aber da sie dann ganz im | *100* Dienst der anderen Seelenkräfte steht, kann sich dann ihre selbständige Tätigkeit nicht entfalten; zu dieser Entfaltung kommt es im Schlaf, wenn die Sinne und der Verstand ruhen. Dann reproduziert sie, was die Sinne wahrgenommen haben; bisweilen verarbeitet sie in entsprechender Weise, was der Verstand ihr darbietet; in entsprechender Weise – da sie nämlich nicht imstande ist, die Verstandesdinge als solche aufzunehmen, so bildet sie sie nach, indem sie sie versinnlicht. So stellt sie die Verstandesdinge von höchster Vollkommenheit (wie die erste Ursache, die immateriellen Existenzen, den Himmel) durch die vollkommensten Sinnendinge (durch Dinge von schönem Aussehen) dar. Ebenso verarbeitet sie in entsprechender Weise, was ihr von den anderen Seelenkräften (der ernährenden Kraft usw.) dargeboten wird.[27] Die Einbildungskraft kann auch vom tätigen Verstand Inhalte empfangen. In diesem Fall übernimmt sie die Funktionen des (menschlichen) Verstandes. Es gibt zwei Arten des Verstandes: den theoretischen, der die Verstandesdinge erkennt, und den praktischen, der es mit den Teildingen (particularia) zu tun hat. Wenn der tätige Verstand auf die Einbildungskraft einwirkt, so empfängt sie also *entweder* Verstandesdinge *oder* – und zwar insbesondere zukünftige – Teildinge. Die Verstandesdinge werden von ihr notwendig versinnlicht; was aber die Teildinge angeht, so stellt sie sie manchmal vor, wie sie wirklich sind, während sie sie in

[25] Fr. Dieterici hat diese Schrift herausgegeben (Leiden 1895) und übersetzt (Leiden 1900). Wir zitieren im folgenden nach der Seiten- und Zeilenzahl der Dietericischen Ausgabe.
[26] Musterstaat 48, 3–5; vgl. damit More II 36 (282).
[27] Musterstaat 47, 17–48, 9; 49, 8–10; 50, 9–13.

anderen Fällen durch andere, ihnen mehr oder minder ähnliche Teildinge darstellt.[28] Die Zukunftserkenntnis kommt also in gleicher Weise zustande wie die versinnlichende Auffassung der Verstandesdinge: durch den Einfluß des tätigen Verstandes auf die Einbildungskraft. – Es gibt verschiedene Stufen des imaginativen Erfassens. Am niedrigsten steht und am häufigsten kommt vor das Zukunftserkennen im Schlaf, der Wahrtraum; höher als der Wahrträumer steht, wer im Schlaf Verstandesdinge in bildlicher Form erfaßt; am höchsten, wer imstande ist, im Wachen sowohl die (zukünftigen) Teildinge als auch die Bilder von Verstandesdingen zu empfangen; diese Stufe ist die höchste, zu der die Einbildungskraft gelangen kann, und überhaupt die höchste, die der Mensch vermittelst der Einbildungskraft erreichen kann. Die Bedingung für diese (die erste) Art der Prophetie ist also die höchste Vollkommenheit der Einbildungskraft.[29] – Die zweite Art der Prophetie unterscheidet sich von der ersten dadurch, daß die Bedingung für sie außer der | höchsten Vollkommenheit der Einbildungskraft die Aktualisierung des *101*
Verstandes ist. Dem Menschen, der diese Bedingungen erfüllt, gewährt Gott durch Vermittlung des tätigen Verstandes Offenbarungen: was von Gott auf den tätigen Verstand emaniert, das läßt der tätige Verstand zuerst auf den Verstand des entsprechend disponierten Menschen ema- *
nieren, und danach auf dessen Einbildungskraft.[30] Durch das, was von dem tätigen Verstand auf den Verstand des Propheten emaniert, wird er Philosoph, und durch das, was von dem tätigen Verstand auf seine Einbildungskraft emaniert, wird er Prophet, d.h. Warner vor dem Zukünftigen. Seine Einbildungskraft muß so vollkommen sein, daß sie vom tätigen Verstand die Teildinge, dann aber auch die Verstandesdinge in versinnlichter Form empfangen kann.[31] Der Mensch, der die angegebenen Bedingungen erfüllt, ist imstande, das, was er von dem tätigen Verstande empfangen hat, in einer für die Menge geeigneten Weise mitzuteilen.[32] Dieser Mensch steht auf der schlechthin höchsten Stufe der Menschheit[33] – zum Unterschied von dem Propheten der ersten Art,

---

[28] l. c. 50, 21–51, 4; 51, 14–20.

[29] l. c. 52, 7–23; 51, 10–12. – Der Vorzug des Erkennens im Wachen vor | dem *101*
im Traum ist maßgebend auch für Maimunis Rangordnung der Prophetien; vgl. More II 45 und II 41 (313 f.).

[30] Genau ebenso definiert Maimuni die Prophetie; vgl. More II 36 (281). *

[31] Musterstaat 57, 17–58, 1; 58, 18–59, 1.

[32] Vgl. l. c. 59, 6 und 69, 19–70, 3 mit 52, 15–16.

[33] l. c. 59, 2–3. Vgl. More II 36 (281).

der nur die höchste, vermittelst allein der Einbildungskraft erreichbare Stufe der Menschheit erreicht.

Die Vergleichung der Prophetologie Maimunis mit derjenigen Alfa-
102 râbis ergibt:[34] Maimuni leugnet die niedere, ausschließlich ima|ginative

[34] In der Prophetologie Maimunis war insbesondere unklar geblieben, ob und in welchem Sinn Maimuni einen direkten Einfluß des tätigen Verstandes auf die Einbildungskraft behauptet (s. S. 98 Anm. 23). Wir versuchen nunmehr zu zeigen, was sich für die Beantwortung dieser Frage unter Berücksichtigung der
* Prophetologie Alfarâbis ergibt. Maimuni lehrt ebenso wie Alfarâbi, daß im Fall der prophetischen Erkenntnis der tätige Verstand zuerst den Verstand des
* Propheten und »*danach*« seine Einbildungskraft beeinflußt (Musterstaat 58,22 und More II 36,281); er schreibt ebenso wie Alfarâbi die Zukunftserkenntnis des Propheten seiner Einbildungskraft zu (59,1 und II 38,298). In der prophetischen Erkenntnis – einerlei, ob sie imaginatives Auffassen der Verstandesdinge oder ob sie Zukunftserkenntnis ist – findet also nach Alfarâbi wie nach Maimuni kein direkter Einfluß des tätigen Verstandes auf die Einbildungskraft statt. Wie verhält es sich aber im nichtprophetischen Erkennen? Maimuni läßt unmittelbar auf seine bedingungslose Leugnung des direkten Einflusses eine bemerkenswerte Polemik folgen; er bestreitet, daß Leute, die der intellektuellen Vollkommenheit entbehren, im Schlaf theoretische Einsichten empfangen kön-
102 nen (II 38, 299 f.). Diese Möglichkeit war von Alfarâbi anerkannt wor|den; er lehrt, daß im Wahrtraum und in der niederen Prophetie der tätige Verstand der Einbildungskraft auch Verstandesdinge mitteilt. Vielleicht meint Maimuni die Leugnung des direkten Einflusses des tätigen Verstandes auf die Einbildungskraft nur mit Rücksicht auf die Prophetie als solche – also nicht mit Rücksicht auf den Wahrtraum – *und* im Vorblick auf seine Bestreitung der Möglichkeit, daß ein Mensch, dessen Verstand nicht vollkommen ist, im Traum theoretische Einsichten empfängt; vielleicht leugnet er so wenig wie Alfarâbi, daß in der Zukunftserkenntnis durch den Wahrtraum der tätige Verstand direkt auf die Einbildungskraft wirkt. Tatsächlich behauptet er ja den direkten Einfluß im Fall des (die Zukunft erkennenden) Wahrtraums mit ausdrücklichen Worten (II 37,291). – Gegen den Versuch, in dieser Weise die widersprechenden Äußerungen Maimunis unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Alfarâbi miteinander in Einklang zu bringen, spricht folgende, ebenfalls auf dieses Verhältnis Rücksicht nehmende Erwägung. Es fällt auf, daß Maimuni an der Stelle, an der er ganz allgemein von der Tätigkeit der Einbildungskraft spricht, sagt: sie sei am stärksten, wenn die Sinne ruhen (II 36,282), während Alfarâbi, dem er sonst durchaus folgt (s. S. 99 ff.) im selben Zusammenhang sagt: wenn die Sinne *und der Verstand* ruhen (47,21 f. und 51,15–17). Handelt es sich hier bei Maimuni nur um eine Laxheit des Ausdrucks oder um eine bewußte Korrektur? Im letzten Fall scheint er zu sagen: es kommt auch bei der Zukunftserkenntnis im Wahrtraum auf das Mitwirken des Verstandes an; dann wäre seine Äußerung: im Wahrtraum beeinflußt der tätige Verstand nur die Einbildungskraft, nicht den Verstand, folgendermaßen zu verstehen: auch im

Prophetie, die Alfarâbi anerkannt hatte; daher fallen für ihn in *der* Prophetie die höchste Stufe der Menschheit und die höchste Stufe der Einbildungskraft zusammen, während Alfarâbi die höchste Stufe der Einbildungskraft als solcher von der schlechthin höchsten Stufe der Menschheit unterscheiden konnte.[35] Maimuni erkennt also nur die höhere Art der Prophetie als Prophetie an. Bezüglich dieser stimmt er * weitgehend mit Alfarâbi überein. Eine nur scheinbare Differenz ist, daß Alfarâbi nicht die moralische Vollkommenheit als Bedingung der Prophetie erwähnt; daß in der Sache volle Übereinstimmung zwischen Maimuni und Alfarâbi herrscht, zeigen Alfarâbis Darlegungen über die Glückseligkeit: die Glückseligkeit besteht in der Freiheit von der Materie; sie wird unmittelbar erreicht durch die Aktualisierung des Verstandes; mittelbare Bedingung ist aber die moralische Tugend.[36] Eine wirkliche Differenz dürfte damit gegeben sein, daß Alfarâbi die Möglichkeit einer über-philosophischen Erkenntnis der oberen Welt durch den Propheten leugnet: der Prophet wird | durch den Einfluß des tätigen *103* Verstandes auf seinen Verstand zum Philosophen[37] – zu nichts anderem und nichts höherem als zu einem Philosophen.[38] Falls Maimuni in diesem wichtigen Punkt anders lehrt als Alfarâbi, so tritt er damit aber noch nicht in Gegensatz zu *den* Falâsifa: er hat die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis des Propheten jedenfalls bei *Ibn Sîna* gefunden. Nach Ibn Sîna ist die höchste Fähigkeit, die den Propheten auszeichnet, eben die Fähigkeit zu unmittelbarer, nicht auf Schlüssen und Beweisen beruhender Erkenntnis.[39]

Wahrtraum findet der Einfluß des tätigen Verstandes auf die Einbildungskraft nur auf dem Weg über den Verstand statt; aber dieser Einfluß geht am Verstand gleichsam spurlos vorüber, wenn dieser nicht vollkommen ist (vgl. II 37,291).

[35] More II 36 (281). – Musterstaat 52,11–12 und 59,2–3.

[36] Musterstaat 46,7–47,3.

[37] l. c. 58,23.

[38] Für diese Auslegung spricht vielleicht auch die Polemik Ibn Thufails gegen Alfarâbis Prophetologie (Hayy ibn Yaqdhân, ed. Gauthier, p. 12); eine Gegeninstanz wäre eine Stelle in Alfarâbis Philosophischen Abhandlungen (ed. Dieterici, Leiden 1895, p. 75), falls diese Stelle und der ganze Zusammenhang wirklich von Alfarâbi, und nicht, wie mir wahrscheinlicher scheint, von Ibn Sîna stammt. Vgl. indessen den Passus aus Alfarâbi, über den u. S. 116 referiert wird.

[39] De anima V 6 (Opera Avicennae, Venet. 1508, f. 26b); Tis' rasâ'il, Konstantinopel 1298, 84; Landauer, Die Psychologie des Ibn Sîna, ZDMG XXIX 410f.

* Ibn Sîna lehrt:[40] Unter den Menschen haben die den Vorrang, welche die intellektuelle und die moralische Vollkommenheit erworben haben; unter diesen wiederum – und mithin unter allen Menschen – ist am vortrefflichsten, wer zur Stufe der Prophetie disponiert ist.[41] Der Prophet ist gekennzeichnet durch folgende drei Fähigkeiten seiner Seele: 1. Vollkommenheit der Einbildungskraft; 2. Fähigkeit, Wunder zu wirken; 3. unmittelbare Erkenntnis. Der Mensch, der (außer der intellektuellen und moralischen Vollkommenheit) auch über diese drei Fähigkeiten verfügt, empfängt Offenbarungen: er hört das Wort Gottes, und er sieht die Engel Gottes in sichtbarer Gestalt. Zwischen den drei für den Propheten kennzeichnenden Fähigkeiten besteht ein Rangverhältnis: den niedrigsten Rang nimmt ein die imaginative Prophetie; höher als sie steht die Prophetie, welche die Macht hat, die Materie zu verändern, Wunder zu wirken; den höchsten Rang nimmt die Prophetie ein, die in
104 der schlechthin höchsten Vollkommen|heit des theoretischen Verstandes besteht.[42] Dies darf nicht so verstanden werden, als ob der Prophet höchster Stufe nicht auch über die Fähigkeiten der Propheten der beiden anderen Stufen verfügte. Daß Ibn Sîna insbesondere das Mitwirken der Einbildungskraft in der Prophetie als solcher, und also auch in der Prophetie höchster Stufe, annimmt, zeigt seine Definition der Prophetie als solcher: Prophetie ist Hören des Wortes Gottes und Sehen der Engel Gottes in *sichtbarer* Gestalt.[43]

Wir dürfen also sagen: die maßgebenden Momente der Propheto-

---

[40] Avicennae Metaphysices Compendium, ex. ar. lat. redd. Carame, Roma 1927, 243 s.; vgl. insbesondere die Anmerkungen des Übersetzers p. 244. Die lateinische Übersetzung der Parallele in Ibn Sînas großer Metaphysik (X, 1, ed. Venet. 1508, f. 107b) ist geradezu unverständlich. Ich habe das Original der großen Metaphysik in einem Berliner Ms. (Minutoli 229, f. 165b–166a) eingesehen. Vgl. auch die Darstellung der Prophetologie Ibn Sînas in Ghazzâlis Tahâfut (ed. Bouyges, Beyrouth 1927, 272–275).

[41] Daß der Prophet den höchsten Rang unter den irdischen Existenzen einnimmt, sagt Ibn Sîna auch in der Risâla fi 'iṭbât an-nubûwâ (Tis' rasâ'il 84); vgl. More II 36 (281).

[42] De anima IV 4 (ed. Venet. 1508, f. 20b) und V 6 (f. 26b).

[43] Diesendruck (l. c. 83 ff.) behauptet, daß weder nach Alfarâbi noch nach Ibn Sîna die Einbildungskraft konstitutiv für die Prophetie sei. Er kommt zu dieser Behauptung bezüglich Alfarâbis lediglich deshalb, weil er den »Musterstaat« nicht berücksichtigt. Bezüglich Ibn Sînas stützt er sich ausschließlich auf Schahrastâni.

logie Maimunis finden sich in gleichem Zusammenhang entweder bei Alfarâbi oder bei Ibn Sîna oder bei beiden wieder.[44] Das | einzige 105

[44] Zwei charakteristische Lehren Maimunis, die aber das von den Falâsifa gelegte Fundament nicht betreffen, seien anmerkungsweise erwähnt. Maimuni hebt nachdrücklich hervor, daß zu den Bedingungen der Prophetie die durch Unterricht und Studium erworbene Vollkommenheit des Verstandes gehöre (II 32, 263; 36, 284 und 287; 38, 300; 42, 323). Mit dieser Lehre tritt er in Gegensatz zu Ibn Sîna, der die Fähigkeit des Propheten zu unmittelbarer Erkenntnis dahin versteht, daß der Prophet überhaupt nicht auf Unterricht angewiesen ist (De anima V 6; Rasâ'il 44 f.). Diese Auffassung begegnet uns in noch schärferer Formulierung bei Ibn Ruschd: »… man weiß, daß der Prophet (nämlich Muhammed) Illiterat war in einem illiteraten, gemeinen, nomadischen * Volke, das sich nie mit Wissenschaften abgegeben und dem man nie ein Wissen zugeschrieben, das sich nie mit Untersuchungen über die existierenden Dinge beschäftigt hat, wie die Griechen und andere Völker, bei denen die Philosophie in langen Zeiträumen vollendet wurde.« (Philosophie und Theologie von Averroes, übersetzt von M. J. Müller, München 1875, 94.) Damit vergleiche man das ganz andere Urteil Maimunis über *sein* Volk in More I 71 in princ. Ibn * Ruschd beruft sich zur Bekräftigung seiner Ansicht auf drei Koranstellen. Diese Ansicht ist tatsächlich die orthodoxe Lehre des Islam; vgl. Ali ibn rabban at-Tabarî, Kitâb ad-dîn wad-daula, Kairo 1923, 48–50 und Ali ibn Muhammed al-mâwardî, A'lâm an-nubuwwa, Kairo 1315 (laut freundlicher Auskunft von Herrn Abd-ul-alîm). Maimunis nachdrückliche Hervorhebung der Notwendigkeit des Unterrichts für den Propheten dürfte also als Polemik gegen den Islam zu verstehen sein: er akzeptiert die islamische Tatsachenbehauptung, daß Muhammed keinerlei Unterricht gehabt habe, findet aber durch sie bereits anerkannt, daß Muhammeds Anspruch, Prophet zu sein, unberechtigt ist. – Auf den ersten Blick scheint von grundsätzlicherer Bedeutung zu sein, daß Maimuni die Prophetie Mosches prinzipiell aus seiner Prophetologie ausschließt. Er erklärt, er wolle im More von der Prophetie Mosches mit keinem Wort, nicht einmal in Anspielungen, reden; sie sei grundsätzlich von der Prophetie der übrigen Propheten verschieden; sie sei dem Menschen unbegreiflich (II 35, 277 f. und 281). Er erweckt damit den Anschein, als ob er neben seinem | ausdrücklichen Vorbehalt gegenüber der Prophetologie der Falâsifa (II 32, 105 262 f.) noch einen weiteren Vorbehalt machen wollte. Ist dem wirklich so? Trotz * seiner erwähnten Erklärung gibt er uns darüber Aufschluß, wie er die Einzigartigkeit der Prophetie Mosches versteht: Mosche hörte das Wort Gottes ohne * Vermittlung der Einbildungskraft (II 45, 348); er bestimmt diese Einzigkeit noch schärfer, indem er sagt: Mosche prophezeite ohne Gleichnisse (II 36, 288). Diese Behauptung kann unmöglich ohne Einschränkung gelten; denn Maimuni bezweifelt nicht nur nicht, sondern hebt immer wieder hervor den Gleichnischarakter vieler Reden der Tora. Fast jede Seite des More kann zum Beleg hierfür dienen; es sei hier nur darauf hingewiesen, daß Maimuni in dem Teil seiner Prophetologie, in dem er den Gleichnischarakter der prophetischen Reden thematisch erörtert, promiscue Stellen aus der Tora und aus den Prophe-

wesentliche Moment wenigstens der Lehre Ibn Sînas, das in der Prophetologie Maimunis fehlt, ist die Lehre von der Wunderkraft der Propheten. Es finden sich freilich in seinen Schriften einige verstreute Äußerungen im Sinne dieser Lehre;[45] aber daß sie nicht maßgebend sein können, ergibt sich, wenn man sich die allgemeine Tendenz seiner Lehre vom Wunder klarmacht. Auch hierfür müssen seine Quellen berücksichtigt werden. In der islamischen Philosophie standen sich zwei Wun-
106 der-Auffassungen | gegenüber.[46] Nach der Lehre des Kalâm geschehen die Wunder durch die Macht Gottes, nicht durch die Tätigkeit des Propheten; der Prophet steht mit dem Wunder-Ereignis in keiner anderen Beziehung als in der, daß er es vorher ankündigt; das Eintreffen des vorher angekündigten Wunders ist die göttliche Bestätigung des Propheten; durch diese Ankündigung unterscheiden sich die eigentlichen

---

tenbüchern heranzieht; zu Anfang des einschlägigen Kapitels (II 47) wird ausdrücklich gesagt, das Werkzeug der Prophetie, die Einbildungskraft, habe den Gleichnischarakter der prophetischen Reden zur Folge. Sofern Mosche nicht weniger als die übrigen Propheten in Gleichnissen redet, muß er die Fähigkeit haben, seine Einsichten in Gleichnisform auszudrücken; das heißt: er muß über eine vollkommene Einbildungskraft verfügen und von dieser Kraft Gebrauch machen. Wie Maimunis scheinbar widersprechende Behauptung zu verstehen ist, erkennt man, wenn man einem Wink folgt, den Maimuni selbst gibt. An der Stelle, an der er sagt: Mosche prophezeite nicht wie die übrigen Propheten durch Gleichnisse (II 36, 288), verweist er auf seine früheren Äußerungen über diesen Gegenstand. Er meint damit wohl in erster Linie seine Bemerkungen in den Jesode-ha-tora (VII 6). Dort wird der »nicht-imaginative« Charakter der Prophetie Mosches folgendermaßen bestimmt: er hörte Gottes Wort im Wachen, nicht im Traum oder in einer Vision; er sah die Dinge ohne Rätsel und Gleichnis; er war nicht geängstigt und verwirrt. Es ist also gemeint: er stand schlechterdings *nicht im Bann* der Einbildungskraft, wenn er im Zustand des prophetischen Erfassens war; er war nicht wie die übrigen Propheten verwirrt durch die unmittelbare Anschauung der oberen Welt; es ist nicht gemeint und kann nicht gemeint sein, daß er nicht in der Weise der Propheten über seine Einbildungskraft *verfügte,* über die er verfügen *mußte,* wenn anders er die Menge durch Reden, die ihr verständlich waren, leiten wollte. – Daß Maimuni sich mit seiner Lehre von der Prophetie Mosches nicht
* von der Prophetologie der Falâsifa entfernt, ergibt sich übrigens aus der Bemerkung Narbonis in seinem Kommentar zu Ibn Thufails Hayy ibn Yaqdhân, Maimuni habe diese Lehre von Alfarâbi und Ibn Badja übernommen (vgl. Steinschneider, Alfarâbi, 65 n. 11). Vgl. auch die von Munk (II 288 n. 1) herangezogene Bemerkung Ephodis.

[45] More II 35 (279), 37 (291), 46 (354 f.); Jesode-ha-tora VIII 1.

* [46] Dem folgenden liegt das Referat Ibn Chaldûns (Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun, ed. Quatremère, Paris 1858, I 168–170) zugrunde.

Wunder von den Wundern, die von Heiligen vollbracht werden, und von Zauberwerken. Im Gegensatz zum Kalâm lehren die Falâsifa – gestützt auf den Grundsatz, daß alles, was sich ereignet, nicht in der unbedingten Willkür Gottes seinen Grund hat, sondern aus je anderen Ereignissen unter bestimmten Bedingungen hervorgehen muß –, daß die Wunder durch die Propheten gewirkt, nicht bloß angekündigt werden. Maimuni trägt dem Grundsatz der Falâsifa Rechnung, indem er lehrt, daß die Wunder in gewisser Weise in der Natur sind: als Gott die Natur erschuf, legte er in sie die Kraft, zur vorherbestimmten Zeit die Wunder hervorzubringen; Gott läßt den Propheten die Zeit wissen, zu der er das betreffende Ereignis ankündigen soll; und dies ist das »Zeichen« des Propheten.[47] Maimuni leugnet also ebenso wie die Falâsifa, daß Gott nach Willkür in die von ihm erschaffene Welt eingreift; er hält aber auf dem Boden der Falâsifa fest an der Auffassung des Kalâm von der Funktion, die der Prophet hinsichtlich des Wunders ausübt: der Prophet * kündigt das Wunder nur an, er wirkt es nicht; gewirkt wird es von Gott. Wird aber das Wunder von Gott, nicht vom Propheten gewirkt, so kann die Prophetie selbst von der freien Wundertat Gottes abhängen. Daher kann Maimuni lehren, daß dem Menschen, der alle Bedingungen der Prophetie erfüllt, dennoch in wunderbarer Weise die Prophetie vorenthalten werden kann. Diese Lehre ist *der* Vorbehalt, den er gegenüber der Prophetologie der Falâsifa macht. Dieser Vorbehalt ist nur möglich, wenn das Wunder nicht wesentlich von Propheten gewirkt wird. Daß Maimuni die Lehre von der Wundertätigkeit der Propheten preisgibt – dieses Moment allein also unterscheidet seine Prophetologie von der der Falâsifa. Damit bestätigt sich seine eigene Erklärung, daß sich seine Prophetologie nur in einem einzigen Punkt – nämlich durch den erwähnten Vorbehalt – von der der Falâsifa unterscheidet. Wir haben also angesichts der grundsätzlichen Übereinstimmung zwischen Maimuni und den Falâsifa grundsätzlich ein Recht dazu, wenn uns | Maimunis *107* eigene Äußerungen in Unklarheit lassen, die Dunkelheiten seiner Prophetologie durch Rekurs auf die entsprechenden Lehren der Falâsifa aufzuklären. Nachdem wir uns dieses Rechtes versichert haben, kehren wir zu der Frage zurück, die Maimuni unbeantwortet gelassen hat. Diese Frage lautet: wie es denn zu verstehen sei, daß so grundverschiedene Tätigkeiten wie die bildliche Darstellung theoretischer Einsichten und

[47] More II 29 (224). *

die Erkenntnis der Zukunft gemeinsam für den Propheten charakteristisch sind.

Geht man auf Alfarâbis Lehre zurück, so klärt sich diese Dunkelheit folgendermaßen auf. Die Zukunfts-Erkenntnis ist Erkenntnis von Teil-
* dingen (particularia); die Erkenntnis der Teildinge ist Sache des *praktischen* Verstandes; wenn im Wahrtraum oder in der Prophetie zukünftige Dinge erkannt werden, so vertritt die Einbildungskraft den praktischen Verstand. Die Erkenntnis der Verstandesdinge, deren Versinnlichung für die Prophetie charakteristisch ist, ist Sache des *theoretischen* Verstandes; wenn im Wahrtraum oder in der Prophetie Verstandesdinge erkannt werden, so vertritt die Einbildungskraft, die allerdings die Verstandesdinge nicht als solche auffassen kann, sondern sie notwendig bildlich darstellt, den theoretischen Verstand.[48] Daß der Prophet – der Prophet schlechthin nach Maimuni, der Prophet der höheren Art nach Alfarâbi – über die Erkenntnis der Verstandesdinge und über die Erkenntnis der Zukunft verfügt, dies bedeutet also: der Prophet verfügt über (vollkommene) theoretische und praktische Erkenntnis. Die theoretische Erkenntnis besteht aber im ungetrübten, rein intellektuellen Auffassen der Verstandesdinge; die sinnliche Darstellung der Verstandesdinge hat nichts mit theoretischer Erkenntnis zu schaffen; sie hat Sinn nur mit Rücksicht darauf, daß durch sie der Menge gewisse Lehren mitgeteilt werden, ohne die der Bestand der Gesellschaft nicht möglich ist. Wenn der rein intellektuelle, »innere Sinn« der prophetischen Reden theoretische Wahrheiten übermittelt, so übermittelt der imaginative, »äußere Sinn« dieser Reden nützliche Lehren insbesondere für die Verbesserung des Zustandes der menschlichen Gesellschaften.[49] Das Mitwirken der Einbildungskraft im prophetischen Erkennen hat also in jedem Falle – sowohl bei der Zukunfts-Erkenntnis als auch bei der Versinnlichung der Verstandesdinge, die ja allein um der Leitung der Menge willen stattfindet – eine praktische Absicht. So wird verständlich, wie Maimuni sagen kann: wenn der tätige Verstand nur die Einbildungskraft des Menschen
108 beeinflußt, so wird er zum | Politiker und Gesetzgeber oder Wahrträumer oder Wahrsager oder Zauberer; alle diese durch die Beeinflussung lediglich der Einbildungskraft hervorgerufenen, scheinbar nichts miteinander gemein habenden Tätigkeiten haben das wesentliche Moment miteinander gemein, daß sie *praktisch* sind. Hingegen wird der Mensch,

---

[48] Musterstaat 50,18–51, 2.
[49] More I Einl. (19).

wenn nur sein Verstand durch den tätigen Verstand beeinflußt wird, zum Philosophen, zum *Theoretiker*, und wenn sowohl sein Verstand als auch seine Einbildungskraft vom tätigen Verstand beeinflußt werden, so wird er zum Propheten.[50] Die Prophetie ist also eine Vereinigung der theoretischen und der praktischen Vollkommenheit (und zugleich eine Steigerung jeder dieser Vollkommenheiten über das von Nicht-Propheten erreichbare Maß hinaus). Wie der tätige Verstand den Verstand des Propheten beeinflussen muß, damit der Prophet den Menschen theoretische Wahrheiten mitteilen, damit er der *Lehrer* der Menschen sein kann, so muß der tätige Verstand die Einbildungskraft des Propheten beeinflussen, damit dieser seine *praktische* Aufgabe erfüllen kann. Die Prophetie ist theoretisch und praktisch zugleich; der Prophet ist *Lehrer und Leiter in einem*.

IV

Wenn es, damit die Prophetie zustandekommt, notwendig ist, daß Verstand und Einbildungskraft gemeinsam vom tätigen Verstand beeinflußt werden, und wenn die Beeinflussung nur des Verstandes den Menschen zum Philosophen, die Beeinflussung nur der Einbildungskraft den Menschen zum Politiker, Wahrträumer, Wahrsager oder Zauberer macht, so ist damit gesagt: *der Prophet ist Philosoph-Staatsmann-Seher(-Wundertäter) in einem*. Sind die in der Prophetie »aufgehobenen« praktischen Vermögen nun einander gleichwertig? Erinnert man sich der Parallele in Alfarâbis Musterstaat, in welcher der Prophet als Philosoph und Seher in einem erscheint,[51] so könnte man geneigt sein, in der Mantik die vorzüglichste, praktische Funktion des Propheten zu sehen. Auf die Mantik führt sich ja auch die Wundertätigkeit des Propheten zurück, wofern der Prophet nicht anders bei dem Wunder mitwirkt als indem er es vorher ankündigt. Wir haben also zu fragen: ist die Mantik oder die Politik die vorzüglichste praktische Funktion des Propheten? Wir verschärfen die Frage: was ist der | letzte Zweck der *109*
Prophetie? warum ist das Menschengeschlecht auf Propheten angewiesen?

Die Antwort, die Maimuni auf diese Frage gibt, allerdings nicht ausdrücklich als solche gibt, lautet: Der Mensch ist von Natur ein

[50] More II 37 (290 f.).
[51] 58, 23–59, 1.

politisches Wesen, und[52] er bedarf zum Unterschied von den übrigen Lebewesen von Natur der Vergesellschaftung; andererseits besteht in keiner anderen Art eine so große Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit im Charakter der Individuen wie in der menschlichen. Da also die Vergesellschaftung nirgends so notwendig und nirgends so schwierig ist wie gerade bei den Menschen, so bedürfen diese eines *Leiters,* welcher die Handlungen der Individuen derart reguliert, daß an die Stelle der natürlichen Gegensätzlichkeit eine auf Satzung beruhende Übereinstimmung tritt. Der Bestand des Menschengeschlechts hängt also davon ab, daß es menschliche Individuen gibt, die das Vermögen der Leitung besitzen; daher mußte die göttliche Weisheit, welche den Bestand des Menschengeschlechts wollte, ihm dieses Vermögen geben. Es gibt zwei Weisen der Leitung: Gesetzgebung und Regierung. Der Gesetzgeber stellt die Normen für die Handlungen auf, der Herrscher erzwingt deren Befolgung; die regierende Leitung setzt also immer schon die gesetzgebende Leitung voraus; die ursprünglichste Weise der Leitung ist die *Gesetzgebung.* Die Gesetzgebung kann nun entweder die leibliche oder die seelische Vollkommenheit des Menschen zum Zweck haben; oder vielmehr – da die Verwirklichung der höheren Vollkommenheit die Verwirklichung der niederen zur notwendigen Voraussetzung hat –: die Gesetzgebung kann sich auf die Festsetzung der zur leiblichen Vollkommenheit dienenden Mittel beschränken, oder sie kann die leibliche Vollkommenheit im Dienst der seelischen Vollkommenheit anstreben. Die seelische Vollkommenheit, genauer: die Vollkommenheit des Verstandes, ist die dem Menschen eigentümliche Vollkommenheit.[53] Das Gesetz, das auf die dem Menschen eigentümliche Vollkommenheit ausgerichtet ist, ist ein *göttliches Gesetz,* und sein Verkünder ist ein *Prophet.*[54] Der Prophet ist also der Verkünder eines Gesetzes, das auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichtet ist. Das Gesetz aber bezweckt die Ermöglichung des Zusammenlebens. Daher ist der Prophet der Stifter einer Gesellschaft, die auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichtet ist.

Es hatte sich als Lehre Maimunis herausgestellt, daß der Prophet |
110 Philosoph-Staatsmann-Seher(-Wundertäter) in einem ist. Da nun die

[52] Zum Verständnis dieses »und« sei auf Arist. Pol. III 6 (1278b 19 ff.) verwiesen.
[53] More III 54 (461 f.).
[54] More II 40 und III 27.

Stiftung der auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichteten Gesellschaft der Zweck der Prophetie ist, so dürfen wir zusammenfassen: der Prophet muß Philosoph-Staatsmann-Seher(-Wundertäter) in einem sein, *damit* er der Stifter der auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichteten Gesellschaft, der vollkommenen Gesellschaft sein kann. Wenn der Stifter der vollkommenen Gesellschaft ein Prophet sein muß, der Prophet aber mehr als Philosoph ist, so ist damit gesagt: die Stiftung der vollkommenen Gesellschaft ist dem Menschen, der nur Philosoph ist, nicht möglich. Daher ist auch der Philosoph auf ein von einem Propheten gegebenes Gesetz angewiesen; auch der Philosoph muß dem Propheten gehorchen; er müßte ihm auch dann gehorchen, wenn seine theoretische Einsicht nicht geringer wäre als die des Propheten; denn diese theoretische Einsicht würde ihn nicht zur Gesetzgebung befähigen; und der Mensch, als ein politisches Wesen, kann nur unter einem Gesetz leben.

Zu der Wesensbestimmung des Propheten: der Prophet als Philosoph-Staatsmann-Seher(-Wundertäter) in einem ist der Stifter der vollkommenen Gesellschaft, kamen wir auf dem Weg über die Frage: was denn der Zweck der Prophetie sei. Wir sagten, Maimuni gebe uns zwar eine Antwort auf diese Frage, aber nicht ausdrücklich als solche. Es muß also noch gezeigt werden, daß die Lehre Maimunis, auf die wir uns bezogen haben, in seinem Sinn als Antwort auf unsere Frage anzusehen ist. Auch um dies zu zeigen, müssen wir auf die Quellen zurückgehen. Schemtob Falqēra führt in seiner Erklärung zu dem Kapitel des More newuchim, das unausdrücklich vom Zweck der Prophetie handelt (II 40), eine Parallele aus der Metaphysik *Ibn Sînas* an, die offenbar als die nächste Quelle für die Darlegungen Maimunis zu gelten hat. Diese Parallele wird erst dann in ihrer ganzen Tragweite verständlich, wenn man sie im Licht der gleichsam programmatischen Erklärungen Ibn Sînas über den Ort der Prophetologie im Ganzen der Wissenschaften betrachtet. Aus seiner Abhandlung »Über die Teile der Wissenschaften« ergibt sich, daß die Wissenschaft, die sich mit der Prophetie thematisch zu befassen hat, nach seiner Ansicht die *Politik* ist. Schon damit ist gesagt, daß der Zweck der Prophetie politisch ist, daß die vorzüglichste praktische Funktion des Propheten nicht die Mantik, sondern die politische Leitung ist.[55] |

[55] Daß der Zweck der Prophetie die Gesetzgebung und nicht die Zukunftserkenntnis sei, wird mit besonderem Nachdruck – wohl polemisch gegen Lewi |

111 In der erwähnten Abhandlung zählt Ibn Sîna zunächst als Gegenstände der Politik auf: die Arten der Regierungen und der politischen Verbände; die Art und Weise ihrer Erhaltung und die Ursache ihres Verfalls; die Weise, wie die verschiedenen Staatsformen ineinander übergehen; er fährt dann fort: »Was hiervon mit dem Königtum zusammenhängt, das ist enthalten in dem Buch des Platon und des Aristoteles
* über den Staat; was hiervon mit der *Prophetie* und dem *religiösen Gesetz* zusammenhängt, das ist enthalten in den beiden Büchern dieser beiden
* über die *Gesetze*... Dieser Teil der praktischen Philosophie (nämlich die Politik)[56] hat zum Gegenstand das Vorhandensein der Prophetie und die Angewiesenheit des Menschengeschlechts hinsichtlich seines Vorhan-
* denseins, seines Bestands und seiner Fortpflanzung auf das religiöse
* Gesetz. Die Politik behandelt sowohl die allen religiösen Gesetzen gemeinsamen als auch die den einzelnen religiösen Gesetzen, je nach Volk und Zeitalter, eigentümlichen Charaktere; sie behandelt den Unterschied zwischen der göttlichen Prophetie und allen nichtigen Prätentionen.«[57] Im Sinn seiner Klassifikation der Wissenschaften hat Ibn Sîna die Prophetie im Schlußteil seiner Metaphysik, welcher der praktischen Philosophie gewidmet ist, behandelt. Er spricht von der Prophetie zwar auch in der Psychologie; aber in diesem Zusammenhang erörtert er nur die charakteristischen Fähigkeiten der Propheten, also nur die Mittel, nicht den Zweck und Sinn der Prophetie. Daß die Prophetie als solche nicht Thema der Psychologie ist, zeigt sich vor allem auch darin, daß die prophetischen Fähigkeiten in der Psychologie nicht zusammenhängend, sondern an ganz verschiedenen Stellen behandelt werden; nämlich jedes Mal dann, wenn eine Seelenkraft erörtert wird, deren höchste Vollkommenheit für den Propheten charakteristisch ist.

Die Angewiesenheit des Menschengeschlechts auf die Prophetie |

---

111 ben Gerschom – von Joseph Albo, Jqq III 12 behauptet. Die weitgehende Übereinstimmung dieses Kapitels mit More II 39 ist ein weiterer Beleg für die oben entwickelte Erklärung der Prophetologie Maimunis.

[56] Die praktische Philosophie besteht, wie Ibn Sîna unmittelbar vorher auseinandergesetzt hat, aus drei Teilen: Ethik, Ökonomik und Politik.

[57] Der arabische Text ist abgedruckt in: Tis' rasâ'il, Konstantinopel 1298, 73 f. Ich habe zur Herstellung des Textes außer diesem Abdruck eine Gothaer Hs. (A 1158, fol. 159) benutzt. Eine lateinische Übersetzung, der anscheinend ein etwas ausführlicherer Text zugrundelag, findet sich in der Sammlung des Andreas Alpagus, Venet. 1546, 140 b–141 a, eine den Text stark verkürzende hebräische Übersetzung in Falqēras Reschith chokma (ed. David, Berlin 1902, 58 f.).

wird von Ibn Sîna grundsätzlich ebenso aufgezeigt wie von Maimuni. *112*
Der Mensch unterscheidet sich von den Tieren dadurch, daß sein Leben nicht vollkommen sein kann, wenn er für sich allein lebt; der Mensch kann nur dann eigentlich als Mensch leben, wenn er in Gesellschaft lebt; das Vorhandensein und der Bestand des Menschengeschlechts hängt davon ab, daß die Menschen in Gesellschaft leben; die Gesellschaft setzt gegenseitigen Verkehr voraus; der Verkehr ist nicht möglich ohne Lebensordnung und Gerechtigkeit; die Lebensordnung ist nicht möglich ohne Gesetzgeber; der Gesetzgeber muß imstande sein, die Menschen anzureden und sie zu der von ihm gegebenen Lebensordnung zu verpflichten; er muß also ein Mensch sein. Er darf die Menschen nicht in *
ihren Meinungen über Recht und Unrecht belassen; denn ein jeder hält, was für ihn günstig ist, für Recht, und, was für ihn ungünstig ist, für Unrecht; demnach ist das Menschengeschlecht, damit es bestehen kann, auf einen solchen Menschen, d. h. aber auf einen *Propheten*, angewiesen. Es ist daher unmöglich, daß die göttliche Vorsehung nicht für diese Notwendigkeit Sorge trägt. Es ist also notwendig, daß ein Prophet wirklich ist (oder war). Dieser muß Eigenschaften haben, die den übrigen Menschen fehlen, damit diese seine Überlegenheit erahnen, und er sich von ihnen unterscheidet.[58]

Tritt man an diese Begründung der Prophetie von den entsprechenden Darlegungen des More newuchim aus heran, so vermißt man auf den ersten Blick die scharfe Unterscheidung zwischen dem göttlichen Gesetz, das die eigentliche Vollkommenheit des Menschen zum Zweck hat und dessen Verkünder ein Prophet ist, *und* dem bloß menschlichen Gesetz, das nur die Vollkommenheit des Körpers zum Zweck hat und dessen Verkünder ein Staatsmann ist. Indessen kündigt sich diese Unterscheidung bereits in der (auf Seite 111) angeführten Stelle aus der Abhandlung »Über die Teile der Wissenschaften« an; Ibn Sîna unterscheidet daselbst zwischen dem vom *Königtum* und dem von *Prophetie und religiösem Gesetz* handelnden Teil der Politik. In einem verwandten Zusammenhang sagt er: der Nutzen der *Politik* bestehe darin, daß | man *113*
wisse, wie beschaffen das gesellschaftliche Verhältnis zwischen den

[58] Avicennae Opera, Venet. 1508, Metaphys. X2 und Avicennae Metaphysices Compendium (ed. Carame) 253–255. Der arabische Text der großen Metaphysik war mir in der Berliner Hs. Minutoli 229 (fol. 168b–169a) zugänglich, der arabische Text des Compendiums in der ed. Rom 1593. Vgl. auch Ibn Sînas Ischârât wat-tanbîhât (Le livre des théorèmes et des avertissements, éd. J. Forget, Leyde 1892, 200).

menschlichen Individuen sein muß, damit sie sich gegenseitig helfen zum Wohlergehen der *Körper* und der Erhaltung der menschlichen Art.[59] Diese Äußerung nötigt zu der Frage, wodurch sich denn die Prophetie von allem bloß Politischen unterscheide. Wir lassen uns diese Frage von Ibn Sîna selbst beantworten. In einer eigens der Begründung der Prophetie gewidmeten Abhandlung sagt er: Die (prophetische) Sendung ist die Inspiration, die zum Zweck hat »das Heil der *beiden* Welten, der des (ewigen) Bestehens und der des Vergehens, durch Wissenschaft *und* politische Leitung. Der Gesandte (der Prophet) ist der, der verkündet, was er durch die Inspiration… erfahren hat, damit durch seine Meinungen *das Heil der sinnlichen Welt mittels der politischen Leitung und (das Heil) der intelligiblen Welt mittels der Wissenschaft* zustandekomme.«[60] Die Prophetie unterscheidet sich also von der bloß politischen Leitung dadurch, daß sie nicht bloß wie diese das Wohlergehen des Körpers, das Heil der sinnlichen Welt, sondern auch die Vollkommenheit des Verstandes, die eigentliche Vollkommenheit des Menschen zum Zweck hat. Maimunis Lehre vom Zweck der Prophetie stimmt also vollständig mit der Lehre Ibn Sînas überein.

Die Vergleichung der Lehre Maimunis mit der Lehre Ibn Sînas bestätigt die Behauptung, nach der Lehre Maimunis sei der Prophet als Philosoph-Staatsmann-Seher(-Wundertäter) in einem der Stifter der vollkommenen Gesellschaft. Ibn Sîna bezeichnet die vollkommene Gesellschaft als »die vortreffliche Stadt« oder als »die Stadt des schönen Wandels«;[61] wir dürfen dafür sagen: der ideale Staat. *Der Prophet ist der Stifter des idealen Staates*. Der klassische Entwurf des idealen Staates ist der *Platonische* Staat. Auf Platons Staatswerke, auf den »Staat« und die »Gesetze«, bezieht sich Ibn Sîna als auf die klassischen Darstellungen der Politik, so wie er sich auf die Aristotelische »Ethik« als auf die klassische Darstellung der Ethik bezieht; insbesondere gelten ihm die »Gesetze« als die maßgebende Darstellung der philosophischen Lehre von der Prophetie.[62] Er nennt in diesem Zusammenhang zwar auch die Aristotelische »Politik«; sie kann ihm aber nur dem Namen nach

[59] Tis' rasâ'il 2 f.
[60] l. c. 85.
[61] Metaphys. X 5 (Berliner Hs. Minutoli 229 fol. 174b–175a).
[62] Tis' rasâ'il 73 f.; s. o. S. 111.

bekannt gewesen sein, da sie niemals ins Arabische übersetzt worden ist.[63] Wie sehr die Orientierung gerade am Pla|tonischen Staat maß- *114*
gebend ist, zeigt folgende Stelle aus Ibn Sînas großer Metaphysik: »Die erste Absicht des Gesetzgebers bei der Gesetzgebung muß sein die Gliederung der Stadt in drei Teile: in die Leiter, die Handwerker und die Wächter.«[64] Der Prophet hat also den Staat einzuteilen gemäß der von Platon im »Staat« vorgeschriebenen Einteilung. Der Prophet ist der Stifter des Platonischen Staates; der Prophet erfüllt, was Platon gefordert *
hat.[65]

Der Urheber dieser Auffassung der Prophetie scheint *Alfarâbi* zu sein. Seine Beschäftigung mit der Platonischen Politik wird am handgreiflichsten durch die Tatsache bezeugt, daß er einen »Auszug« oder eine »Summe« der Platonischen »Gesetze« verfaßt hat.[66] Wir haben bereits erwähnt, daß Alfarâbi zwei Arten der Prophetie unterscheidet (s. o. S. 99 ff.). Es ist nun sehr wichtig zu beachten, in welchem Zusammenhang er jede dieser Arten behandelt. Von der niedrigen Prophetie *

---

[63] Steinschneider, Hebräische Übersetzungen 219.

[64] Metaphys. X 4 in princ. (Minutoli 229 fol. 171b).

[65] Die Angaben über die von dem Propheten zu verkündenden Gesetze (Metaph. X 2–5) richten sich im einzelnen natürlich nach dem islamischen Gesetz. Ob und inwieweit Ibn Sîna hier auch im einzelnen von Platon beeinflußt ist, bedarf noch der Untersuchung. Vorläufig verweise ich nur auf folgende Parallele. Ibn Sîna: »… das Erste, was in der Stadt gesetzlich bestimmt werden muß, ist die Angelegenheit der Ehe, als welche zur Fortpflanzung führt; der Gesetzgeber muß zu ihr aufrufen und die Begierde nach ihr erwecken; denn durch sie bestehen die Arten …« (Metaph. X 4). Platon: »Welches Gesetz muß * der Gesetzgeber als erstes festsetzen? Wird er nicht naturgemäß als erstes den Anfang des Entstehens für die Städte durch Anordnungen regeln? … Ist nicht der Anfang des Entstehens für alle Städte die eheliche Verbindung und Gemeinschaft? … Werden die Ehegesetze als erste gegeben, so wäre das, wie es scheint, das Angebrachte in bezug auf die rechte Ordnung für die Stadt.« (Legg. 720E– * 721A). – Auf Platon verweist Ibn Sîna auch als auf einen Gewährsmann für den Satz, daß das Reden in Gleichnissen und Rätseln eine Bedingung der Prophetie ist: »Es ist dem Propheten als Bedingung auferlegt, daß seine Rede Andeutung * und seine Worte Winke sind; und wie Platon im Buch der Gesetze sagt, wer nicht die Bedeutung der Andeutungen des Propheten versteht, der erreicht nicht das Gottesreich. So haben die berühmtesten Philosophen der Griechen und ihre * Propheten sich in ihren Schriften der Gleichnisse und Bilder bedient, in denen sie ihre Geheimnisse verbargen, wie Pythagoras, Sokrates und Platon.« (Tis' * rasâ'il 85.)

[66] Steinschneider, Alfarâbi 61. Vgl. überhaupt das Kapitel Steinschneiders über Alfarâbis ethische und politische Schriften (l. c. 60–73).

spricht er im Zusammenhang der Psychologie; die höhere Prophetie erörtert er erst, nachdem er »das Bedürfnis des Menschen nach Vergesellschaftung und gegenseitiger Hilfe« – grundsätzlich ebenso wie Ibn Sîna und Maimuni – behandelt hat. Damit gibt er zu verstehen: die höhere, die eigentliche Prophetie unterscheidet sich von der vulgären
115 Mantik aller | Grade durch ihre *politische* Sendung; der Zusammenhang, von dem aus die eigentliche Prophetie allein radikal zu verstehen ist, ist die Politik. Dabei sind »Politik« und »politisch« im Sinne Platons zu verstehen: es handelt sich für Alfarâbi nicht um einen Staat überhaupt, sondern um den auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichteten Staat, um den »vortrefflichen Staat«, den idealen Staat. Der Herrscher des idealen Staates muß nach Alfarâbi ein Mensch von vollkommenem Verstand und von vollkommener Einbildungskraft sein; er muß ein Mensch sein, dem Gott vermittelst des tätigen Verstandes Offenbarung zuteil werden läßt.[67] Mit anderen Worten: der Herrscher des idealen Staates muß Prophet – Philosoph und Seher in einem – sein.[68] Er muß von Natur u. a. über folgende Eigenschaften verfügen:[69] er muß das Lernen lieben und leicht lernen; er muß gedächtnisstark sein; er darf nicht gierig nach den sinnlichen Genüssen sein; er muß die Wahrheit lieben und den Trug hassen; er darf nicht geldliebend sein; er muß endlich »fest entschlossen zu der Sache sein, deren Ausführung er für notwendig hält, tapfer auf sie zu, kühn,[70] ohne Furcht und nicht schwachen Herzens.« Das heißt: der Herrscher des idealen Staates – und Herrscher des idealen Staates kann nur ein *Prophet* ein – muß von Natur die Eigenschaften haben, die nach Platons Forderung die *Philosophen-Könige* von Natur haben müssen.[71]

Auf Platon weist nun aber nicht bloß die Tatsache zurück, daß in der Prophetologie Maimunis und der Falâsifa die Vereinigung von Philosophie und Politik als Bedingung des vollkommenen Staates, dessen

---

[67] Musterstaat 57,13–59,13.
[68] l. c. 58,23–59,1.
[69] l. c. 59,10–60,11.
[70] Von hier aus wird verständlich, warum Maimuni im More (II 38) die
* Kühnheit als Bedingung der Prophetie hervorhebt. Daß das talmudische Wort: die Prophetie ruht nur auf einem, der weise, *stark (tapfer)* und reich ist, nicht als Quelle für diese Behauptung Maimunis in Frage kommt, ergibt sich auch daraus, daß Maimuni jenes Wort in einer ganz anderen Auslegung seiner Prohetologie zugrundelegt; vgl. More II 32 (263 und Munks n. 2 daselbst).
[71] Platon Rep. 485A–487A; vgl. auch Rep. 374E–376C und Legg. 709E–710C.

Stifter allein ein Prophet sein könne, vorausgesetzt ist; Platonischer Herkunft ist auch die Art, wie das Philosoph-Sein des Propheten verstanden wird. Der Prophet ist ein Mensch, der, nachdem er die *Offenbarung* (wachj) empfangen hat, imstande ist, den Menschen die *Botschaft* (risâla) zu bringen, die sie zum Heil der sinnlichen Welt vermittelst der politischen Leitung und zum Heil der intelligiblen Welt vermittelst der Wissenschaft führt (s. o. S. 113). Die Offenbarung ist eine Emanation aus Gott, die vermit|telst des tätigen Verstandes dem Propheten un- *116*
mittelbare Erkenntnis der oberen Welt verleiht. Nur die unmittelbare Erkenntnis der oberen Welt, so scheint es, befähigt den Propheten zu der ihm eigentümlichen Leitung der Menschen, die Politik und Wissenschaft in sich vereinigt. Den Charakter dieser unmittelbaren Erkenntnis veranschaulicht Maimuni durch folgendes Gleichnis: alle Menschen leben von vornherein in einer tiefdunklen Nacht; nur wenigen Menschen wird diese Nacht überhaupt jemals erhellt; den meisten von diesen – den Philosophen – durch erborgtes, irdisches Licht, ganz wenigen – den Propheten – durch Blitze aus der Höhe (s. o. S. 94 f.). In seiner Erklärung zu der Stelle im More newuchim, an der sich dieses Gleichnis findet, verweist Schemtob Falqĕra auf seine Erklärung zu einer verwandten Stelle des selben Werkes (III 51); dort führt er eine Parallele aus Alfarâbi an, die folgendes besagt:[72] Es gibt drei Stufen der Menschen; die erste ist die Stufe der *Menge;* die Menge erkennt die Verstandesdinge nur in den materiellen Formen; sie gleicht denen, die in einer Höhle wohnen und denen niemals die Sonne geleuchtet hat; sie sieht gleichsam nur den Schatten der Dinge, niemals das Licht selber; die zweite Stufe ist die Stufe der *Philosophen;* diese erkennen die Verstandesdinge, aber nur mittelbar, so wie man die Sonne im Wasser sieht: was man im Wasser sieht, ist nur das Bild der Sonne, nicht die Sonne an sich selbst; die Philosophen gleichen Menschen, welche die Höhle verlassen und das Licht geschaut haben; die dritte Stufe ist die Stufe der *Glückseligen;* die Menschen dieser Stufe sehen die Sache in sich selbst, sie sehen gleichsam das Licht selbst, in ihrem Sehen gibt es schlechterdings nichts Scheinbares, sie werden selbst zu der Sache, die sie sehen. – Die durch die Verweisung Falqēras bestätigte Verwandtschaft zwischen dem *Platonischen Höhlen-* *
gleichnis und Maimunis Gleichnis von der tiefdunklen Nacht und den sie erhellenden Blitzen berechtigt zu der Behauptung: so wie nach Platon

[72] More ha-more, Preßburg 1837, 132; die Verweisung auf S. 9 dieser Ausgabe ist durch einen Druckfehler entstellt (»31« statt »51«).

der vollkommene Staat nur durch den Philosophen verwirklicht werden kann, der aus der Höhle in das Licht hinaufgestiegen ist, der die Idee des Guten geschaut hat, ebenso kann nach Maimuni und den Falâsifa der vollkommene Staat nur durch den Propheten verwirklicht werden, dem die Nacht, in der das Menschengeschlecht umhertappt, durch Blitze aus der Höhe, durch unmittelbare Erkenntnis der oberen Welt erleuchtet worden ist. |

117

V

Der Prophet als Philosoph-Staatsmann-Seher(-Wundertäter) in einem ist der Stifter des idealen Staates. Der ideale Staat wird nach der Anleitung Platons verstanden: der Prophet ist der Stifter des Platonischen Staates. Durch Platons Forderung, daß Philosophie und politische Macht zusammenfallen müssen, wenn der wahrhafte Staat wirklich werden soll, durch Platons Begriff vom Philosophen-König ist der Rahmen abgesteckt, dessen mit Rücksicht auf die faktische Offenbarung vollzogene Ausfüllung den Prophetie-Begriff der Falâsifa und Maimunis ergibt. Das Verständnis dieser Prophetologie hängt also davon ab, daß das Verhältnis des Begriffs des Propheten zu dem Platonischen Begriff des Philosophen-Königs aufgeklärt wird; es hängt zuletzt davon ab, daß das Verhältnis der Position der Falâsifa zur Position Platons aufgeklärt wird.

Das Verhältnis der Falâsifa und Maimunis zu Platon ist zu allererst dadurch gekennzeichnet, daß jene von einer unplatonischen Voraussetzung ausgehen. Für sie steht das *Faktum* der Offenbarung fest; für sie steht also fest, daß ein schlechthin verbindliches Gesetz, ein göttliches Gesetz, ein von einem Propheten mit Rechtskraft verkündetes Gesetz wirklich ist. Dieses Gesetz ermächtigt sie zum Philosophieren. Philosophierend fragen sie nach der Möglichkeit des wirklichen Gesetzes; sie beantworten diese Frage im Horizont der Platonischen Politik: sie verstehen die Offenbarung im Licht der Platonischen Politik. Sie rezipieren von einer unplatonischen Voraussetzung – von der Voraussetzung der Offenbarung – aus die Platonische Politik.

Der Versuch, die wirkliche Offenbarung im Horizont der Platonischen Politik zu verstehen, zwingt zu Veränderungen des Platonischen Rahmens mit Rücksicht auf die wirkliche Offenbarung. Es genügt, daran zu erinnern, welche Bedeutung für Maimuni und die Falâsifa die

Zukunftserkenntnis (und die Wundertätigkeit) des Propheten hat. Damit wird der Platonische Rahmen nur verändert, gewissermaßen ausgeweitet, nicht aber gesprengt; er bleibt das geistige Band, das Philosophie und Politik vereinigt. Die in Rede stehende Veränderung impliziert als solche eine *Kritik* an Platon. Diese Kritik erhält ihr ganzes Gewicht dadurch, daß sie sich auf das Faktum der Offenbarung berufen kann. Von der *faktischen* Beantwortung der Platonischen Frage nach dem wahrhaften Staat aus ergibt sich eine Veränderung des Platonischen Entwurfs, d. h. eine Kritik an der Platonischen Antwort. Wenn der Stifter der | vollkommenen Gesellschaft nur ein Prophet sein kann, so ist damit *118*
gesagt: die Stiftung der vollkommenen Gesellschaft ist dem Menschen, der nur Philosoph ist, nicht möglich; es ist nicht so, wie Platon behauptet, daß das Zusammenfallen von Philosophie und politischer Macht zur Verwirklichung des wahrhaften Staates genügt; der Herrscher-Philosoph muß *mehr* als Philosoph sein. Platon hat, indem er den wahrhaften Staat entwarf, die Offenbarung geweissagt; aber wie überhaupt erst die Erfüllung die Weissagung ganz verstehen lehrt, so muß von der faktischen Offenbarung, vom faktischen Idealstaat aus der Platonische Entwurf verändert werden.

Die Veränderung, die von den Falâsifa und von Maimuni an dem Platonischen Rahmen vorgenommen wird, war bereits in dem Zeitalter *
des Hellenismus angebahnt worden. In diesem Zeitalter begegnet uns die Lehre, daß in der Urzeit Herrscher, Philosoph und Seher zusammenfielen.[73] Diese Lehre unterscheidet sich von dem Platonischen Begriff des Philosophen-Herrschers durch zwei, scheinbar – nur scheinbar – nichts miteinander gemein habende Momente: 1. durch die Wertschätzung der Mantik und 2. durch die Überzeugung, der vollkommene Zustand der Menschheit sei in der Vorzeit wirklich gewesen; auch für diese Lehre ist das ideale Führertum ein Faktum, nicht bloß ein Desiderat. Ein weiteres Moment, das die Prophetologie der Falâsifa von Platons Lehre vom Philosophen-Herrscher unterscheidet, die Lehre von der Wundertätigkeit des Propheten, ist durch neupythagoräische Anschauungen vorbereitet.[74] Die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis des Propheten,

---

[73] Vgl. z. B. Cicero, De divinatione I 41,89. Karl Reinhardt hat diese Lehre zusammenhängend interpretiert und auf Poseidonios als auf ihren Urheber zurückzuführen versucht (Poseidonios, München 1921, bes. 429 ff.).

[74] Vgl. Tor Andrae, Die Person Muhammeds, Stockholm 1918, 360.

durch die sich dieser vom Philosophen unterscheide, ist vorbereitet vor allem durch Philon.[75]

Was hat es nun aber zu bedeuten, daß die in dem hellenistischen Zeitalter vorbereitete Prophetologie zuletzt und entscheidend durch die Platonische Politik bedingt ist? Ist diese Tatsache ein bloßes Kuriosum? Ist sie allein durch den Umstand begründet oder verschuldet, daß nun einmal Platon als »der göttliche Platon« galt, und daß überdies die
119 Politik des anderen Großen, des Aristoteles, | infolge eines merkwürdigen Zufalls unbekannt geblieben war? Die Abhängigkeit der Prophetologie Maimunis und der Falâsifa von der Platonischen Politik wäre dann mehr als eine Kuriosität und eine Zufälligkeit, wenn diese Männer überhaupt – Platoniker wären, wenn ihre unplatonische Voraussetzung – das Faktum der Offenbarung – im Grunde nicht so unplatonisch wäre, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Wenigstens von Maimuni hat
* Hermann *Cohen* behauptet, daß er Platoniker war.[76] Wir machen uns diese Behauptung zu eigen; allerdings auf Grund einer Überlegung, die im einzelnen von der Cohenschen Begründung völlig abweicht, und die uns dazu zwingt, die Falâsifa in diese Behauptung miteinzubeziehen.

Die Behauptung, die Falâsifa und Maimuni seien überhaupt als Platoniker anzusprechen, hat zunächst alles gegen sich; beziehungsweise, soweit zunächst etwas für sie spricht, nimmt eben das, was für sie spricht, ihr alle Bestimmtheit und alle Bedeutung. Denn die *Lehre* der Falâsifa – und an die Lehre wird man sich ja wohl zunächst zu halten haben – ist viel eher einerseits Aristotelisch und dann neuplatonisch als eigentlich Platonisch; daher scheinen sie in keinem anderen Sinn Platoniker zu sein, als jeder Aristoteliker und jeder Neuplatoniker Schüler Platons ist. In diesem Sinne hat Cohen seine Behauptung aber nicht gemeint; war es doch eines der wichtigsten Anliegen seiner philosophiegeschichtlichen Bemühungen, das Verhältnis des Aristoteles zu Platon als einen unversöhnlichen *Gegensatz* zu begreifen. Von dieser

---

[75] Vgl. die Ausführungen über Philons Lehre vom Enthusiasmus bei Hans Lewy, Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, Gießen 1929, 56 ff. Das Pneuma hat bei Philon dieselbe Funktion wie der tätige Verstand bei den Falâsifa und bei Maimuni.

[76] Den Nachweis für diese Behauptung zu erbringen, ist die wichtigste Aufgabe seiner Abhandlung »Charakteristik der Ethik Maimunis« (zuerst erschienen in dem Sammelwerk »Moses ben Maimon«, Leipzig 1908, I 63–134, wieder abgedruckt in den Jüdischen Schriften. Wir zitieren im folgenden nach den Seitenzahlen des Erstdrucks).

Auffassung des Verhältnisses des Aristoteles zu Platon geleitet, kam er zu der allein auf Grund dieser Voraussetzung inhaltsvollen, allerdings auf Grund dieser Voraussetzung – angesichts des offenbaren Aristotelismus Maimunis – paradoxen Behauptung: »Maimuni war in tieferem Einklang mit Platon als mit Aristoteles.« (105)

Cohen versteht den Gegensatz zwischen Platonischem (Sokratischem) und Aristotelischem Philosophieren als den Gegensatz zwischen primärem Fragen nach dem Guten, nach dem richtigen Leben, nach dem wahrhaften Staat *und* primärem Interesse am Betrachten des Seienden und Erkennen des Seins.[77] Aber gerade, wenn man das Verhältnis von Platon und Aristoteles in dieser Weise | auffaßt, scheint man die Falâsifa *120*
und Maimuni vorbehaltlos als Aristoteliker bezeichnen zu müssen. Mit Cohens Worten: »Was Maimuni von Aristoteles nicht bloß gelernt hat, sondern worin er ihm bei aller Tiefe der Differenz ein Vorbild und ein Leiter war und blieb, das ist der Enthusiasmus für die reine Theorie, für die wissenschaftliche Erkenntnis um ihrer selbst willen und als letzten absoluten Zweck des menschlichen Daseins.« (86)[78]

Cohen begründet seine paradoxe Anzweiflung des Aristotelismus Maimunis am eindringlichsten durch den lapidaren Satz: »Der Gott des Aristoteles in Ehren; aber der Gott Israels ist er wahrlich nicht«. (81)[79] Es kann hier nicht auseinandergesetzt werden, in welcher Weise Cohen positiv zu zeigen versucht, daß Maimuni Platoniker war; es kann noch weniger auseinandergesetzt werden, daß und warum die hierauf bezüglichen Darlegungen Cohens im einzelnen unhaltbar sind, auf einer Verkennung des geschichtlichen Tatbestandes beruhen. Wir beschränken uns darauf hervorzuheben, daß von der Art, wie Cohen den Nachweis für seine Behauptung im einzelnen führt, und somit von der Unhaltbarkeit dieses Nachweises unberührt bleibt die diesem Nachweis voraufgehende und ihn führende Einsicht: der Gott des Aristoteles ist nicht der Gott Israels; darum kann ein Jude als Jude nicht Aristoteliker sein; für ihn kann es bei dem Primat der Theorie nie und nimmer sein Bewenden haben; er kann diesen Primat nicht bedingungslos und bedenkenlos behaupten; wenn er ihn behauptet, so muß er ihn in irgendeiner Weise einschränken, so daß er ihn durch diese Einschränkung zuletzt in Frage stellt.

---

[77] Vgl. besonders 63 f., 70, 72 und 108.
[78] Den Hauptsatz hat Cohen gesperrt.
[79] Ähnliche Äußerungen finden sich auch S. 83 f. und 91.

Maimuni behauptet ohne Zweifel den Primat der Theorie. Aber – und dies ist entscheidend – für ihn nimmt nicht der Philosoph die höchste Stufe im Menschengeschlecht ein: höher als der Philosoph steht
* der Prophet. Wenn daher der Aristotelismus Maimunis von irgendwoher in Zweifel gezogen werden kann, so gewiß von seiner Prophetologie her. Der Vorrang des Propheten vor dem Philosophen gründet zwar auch in der Überlegenheit der prophetischen, unmittelbaren über die philosophische, mittelbare Erkenntnis; aber doch zugleich in der ihn vom Philosophen unterscheidenden Fähigkeit der Leitung: der Prophet ist zum Unterschied vom bloß erkennenden Philosophen Lehrer und Leiter in einem. Angesichts der Tatsache, daß Maimuni und die Falâsifa den Vorrang der Prophetie vor der Philosophie behaupten, und zwar so, daß
121 sie den | Zweck der Prophetie in der Stiftung des idealen Staates sehen, dürfen sie als Platoniker im Sinne Cohens angesprochen werden. Daß und in welchem Sinne die Prophetologie dieser Philosophen auch ihrer geschichtlichen Herkunft nach als Platonisch charakterisiert werden muß, ist oben gezeigt worden.

Wie ist es aber unter diesen Umständen zu verstehen, daß die Falâsifa und Maimuni, abgesehen von ihrer Prophetologie, mehr Aristoteles als Platon folgen? Die Platonische Frage nach dem wahrhaften Staat, nach dem Guten zwingt zu einem Umweg (vgl. Rep. 435D und 504 B), auf dem u. a. gefragt werden muß: was die Seele sei; welches ihre Teile seien; was Wissenschaft sei; was das Seiende sei. Es muß also auch in der Platonischen Absicht nach alledem gefragt werden, wonach Aristoteles fragt, dieser aber nicht mehr in Ausrichtung auf die eine Frage nach dem Guten. Und nicht nur dies: Platon lehrt nicht weniger entschieden als Aristoteles, daß die Glückseligkeit und die eigentliche Vollkommenheit des Menschen im reinen Betrachten und Verstehen besteht. Der grundsätzliche Unterschied zwischen Platon und Aristoteles zeigt sich allein in der Art, wie sie sich zu der Theorie als der höchsten Vollkommenheit des Menschen *verhalten*. Aristoteles gibt sie völlig frei; vielmehr: er beläßt sie in ihrer natürlichen Freiheit. Platon hingegen *gestattet* den Philosophen *nicht,* »was ihnen jetzt gestattet wird«, nämlich das Leben im Philosophieren als Verharren im Anschauen der Wahrheit. Er *»zwingt«* sie, für die anderen zu sorgen und sie zu bewachen, damit der Staat in Wirklichkeit Staat, wahrhafter Staat sei (Rep. 519 D–520 C). Der Philosoph, der sich im Anschauen des Schönen, Gerechten und Guten als solchen über die Sinnenwelt *erhoben* hat, in ihm lebt und leben *will,* wird durch das Gebot des Staatsgründers, das zuerst die Ordnung des

Ganzen und nicht das Glück der Teile bedenkt, *zurück*geholt in den Staat, zurück*gebunden* an den Staat. Der Philosoph steht auch als solcher unter dem Staat, er hat sich vor dem Staat zu verantworten; er ist nicht schlechthin souverän. Was Platon *gefordert* hat: daß die Philosophie unter einer höheren Instanz, unter dem Staat, unter dem *Gesetz* stehe, das ist im offenbarungsgläubigen Zeitalter *erfüllt*. Bei aller Freiheit im Vollzug des Erkennens sind sich die Philosophen dieses Zeitalters in jedem Augenblick ihrer Verantwortlichkeit für das Gesetz[80] und vor dem Gesetz bewußt: sie rechtfertigen ihr Philosophieren vor dem Fo|rum 122
des Gesetzes; sie leiten vom Gesetz ihre *Ermächtigung* zum Philosophieren als gesetzliche *Verpflichtung* zum Philosophieren her.[81] Der Platonismus dieser Philosophen ist mit ihrer *Situation* gegeben: mit ihrem faktischen Stehen unter dem Gesetz. Weil sie faktisch unter dem Gesetz stehen, darum brauchen sie freilich nicht mehr wie Platon das Gesetz, den Staat zu *suchen,* nach ihm zu *fragen:* die verbindliche und * schlechthin vollkommene Ordnung des menschlichen Lebens ist ihnen durch einen Propheten *gegeben.* Sie sind daher, durch das Gesetz ermächtigt, frei zum Philosophieren in Aristotelischer Freiheit; sie können *darum* aristotelisieren. Cohen spricht es aus: Maimuni »unterschätzte die Gefahr, die in der Herabsetzung der Ethik bei Aristoteles gelegen ist. Auch konnte er von seinem Standpunkte aus diese Gefahr leichter übersehen, weil er ja den Wert der Ethik in seiner Religion geborgen sah.« (87) Weil für Maimuni und die Falâsifa das Gesetz *gegeben* ist, darum ist es nicht das führende und erste Thema ihres Philosophierens. Daher nehmen die metaphysischen Themen in ihren Schriften einen so sehr viel breiteren Raum ein als die moralisch-politischen. Wohl aber müssen sie, als Philosophen, versuchen, das gegebene Gesetz zu *verstehen;* dieses Verständnis wird ihnen durch Platon, nur durch Platon, ermöglicht.

---

[80] Daher sind sie, wie vor allem Maimuni und Ibn Ruschd, nicht weniger »Juristen« als Philosophen. *

[81] Vgl. o. S. 69 ff.

Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî *1

(1936)

Il y a, dans la philosophie de Maïmonide aussi bien que dans celle de ses maîtres musulmans et de ses disciples juifs, une science politique. L'enseignement principal de cette science se résume dans les thèses suivantes: les hommes ont besoin, pour vivre, d'une direction et, par conséquent, d'une loi; ils ont besoin, pour vivre bien, pour atteindre la félicité, d'une loi divine qui les dirige non seulement, comme la loi humaine, vers la paix et la perfection morale, mais encore vers l'intelligence des vérités suprêmes et, par là, vers la perfection suprême; la loi divine est donnée aux hommes par (l'intermédiaire d') un homme qui est »prophète«, c'est-à-dire qui réunit dans sa personne toutes les qualités essentielles aussi bien du philosophe que celles du législateur et du roi; l'activité propre du prophète c'est la législation.[1]

L'importance de cette science politique est, à première vue, assez mince. Maïmonide, par exemple, ne semble pas lui avoir consacré plus que quatre ou cinq chapitres de son *Moré Neboukhim*. Mais vu la position qu'occupe dans la pensée médiévale la religion, c'est-à-dire la religion révélée, plus exactement la *loi* révélée, la Tora ou la *Charî'a*, on doit inférer que la science politique qui est la seule discipline philo|so- 2
phique traitant cette loi en tant que telle, est d'une importance capitale. C'est seulement dans leur doctrine politique que les philosophes médiévaux discutent la base de leur pensée, la présupposition la plus profonde par laquelle ils se distinguent des penseurs de l'antiquité d'une part, des penseurs modernes d'autre part: leur croyance à la Révélation.

---

[1] Cf. *Philosophie und Theologie von Averroës*, éd. M. J. Müller, Munich 1859, pag. 98, 15–18 et pag. 102, 2–3.

Le caractère médiéval de la politique de Maïmonide et des *falâsifa* n'est pas contredit par le fait qu'elle n'est autre chose qu'une modification, quoique considérable, d'une conception antique. Car il y a un accord profond entre la pensée juive et musulmane d'une part et la pensée antique d'autre part: ce n'est pas la Bible et le Coran, c'est peut-être le Nouveau Testament, c'est certainement la Réforme et la philosophie moderne qui ont amené la rupture avec la pensée antique. L'idée directrice sur laquelle Grecs et Juifs sont d'accord, c'est exactement l'idée de la loi divine comme d'une loi une et totale qui est en même temps loi religieuse, loi civile et loi morale. Et c'est bien une philosophie grecque de la loi divine qui est à la base de la philosophie juive et musulmane de la Tora ou de la Charî'a: selon Avicenne, les *Lois* de Platon sont l'œuvre classique sur la prophétie et la Charî'a.[2] Le prophète occupe dans cette politique médiévale la même place qu'occupent dans la politique platonicienne les philosophes-rois: en remplissant les conditions essentielles pour les philosophes-rois, énumérées par Platon, il fonde la cité parfaite, c'est-à-dire la cité idéale platonicienne.

Les faits qu'on vient d'esquisser et qu'on a étudiés de plus près dans une étude préalable,[3] n'ont pas trouvé toujours l'attention qu'ils méri-
3 tent. Signalons seulement que S. Munk n'a | pas mentionné dans la table des matières de son édition et traduction du *Guide des Égarés* ni »cité«, ni »politique«, ni »gouvernement«, ni »régime«, ni »législateur«, ni »économique«, ni même »éthique« ou »morale«, c'est-à-dire des mots qui se rencontrent assez fréquemment et, qui plus est, sont d'importance considérable dans le *Guide*.[4] Pour Munk et pour tant d'autres qui l'ont

---

2 Cf. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935, p. 113 et 64–65. – Dans la lettre de R. Chechet ha-Nasi, publiée par M. A. Marx (*J. Q. R.*, NS, t. XXV, pag. 406 et suivv.), on trouve la note suivante concernant les *Lois* de Platon, basée certainement non pas sur une connaissance directe, mais sur une tradition dont l'histoire n'est pas encore élucidée. R. Chechet dit:
ועוד ראיתי בספר נימוסי השכל אשר חבר אפלטון ואסר בו הדברים שנאסרו בתורתנו הקדושה. כגון לא תרצח ולא תנאף ולא תגנוב ולא תענה ברעך עד שקר ולא תחמוד ושאר הדברים אשר השכל מורה להמנע מהם. גם במצות עשה צוה לעשות צדקה ומשפט. ורב הדברים אשר מדת השכל מלמדת לעשיתם מן הדברים הכתובים בתורתנו האמתית הקדושה.

3 Citée dans la note précédente. Cf. aussi E. Rosenthal, *Maimonides' Conception of State and Society* dans *Moses Maimonides* ed. by I. Epstein, Londres, 1935, pp. 189–206.

4 Notons encore que Munk tend à niveler le caractère politique des passages respectifs du *Moré* en traduisant par ex. מדני par »social« (cf. notamment III,

suivi, la doctrine de Maïmonide et des *falâsifa* est un aristotélisme contaminé ou corrigé par des conceptions néo-platoniciennes. Cette opinion n'est pas fausse, mais elle est superficielle. Car dès qu'on l'a émise, on est obligé de rendre compte de la relation entre les éléments aristotéliciens et ceux d'origine néo-platonicienne et de se poser la question: pourquoi l'aristotélisme subit-il, chez Maïmonide et les *falâsifa*, une influence tellement grande du néoplatonisme (ou vice-versa)? Il ne suffit pas de répondre que cet amalgame était chose faite avant l'avènement de la philosophie musulmane et juive – à moins qu'on n'ait prouvé d'avance (ce que personne n'a fait jusqu'à présent) que les *falâsifa* étaient des barbares conquérants qui prenaient ce qu'ils trouvaient, et non pas des philosophes qui *cherchaient*. Mais qu'est ce qu'ils cherchaient? Prenons pour exemple un phénomène en apparence aussi indépendant d'un choix quelconque et, surtout, aussi éloigné des données théologico-politiques que l'activité commentatrice d'Averroès. Or, si l'on compare les commentaires d'Averroès avec les œuvres d'Aristote lui-même, on voit aussitôt que deux traités d'Aristote n'ont pas été commentés par le Commentateur: la *Politique* d'une part,[5] le | traité sur 4
les songes et la divination par les songes d'autre part.[6] Ce choix n'est pas

31, p. 68*b*. אלאעמאל אלסיאסיה אלמדניה ce que Munk traduit par »la pratique des devoirs sociaux«). Ajoutons que la traduction de מדינה par »état« au lieu de »cité« est des plus erronées. Dans les textes philosophiques on devrait souvent traduire même le mot hébreu מדינה non pas par »département« ou »région«, mais par »cité«.

[5] Averroès lui-même déclare qu'il ne la connaît pas. Selon Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*, p. 219, elle n'a jamais été traduite en arabe. Il se peut cependant que Fârâbî l'ait connue, par l'intermédiaire de ceux de ses amis qui savaient le grec. Averroès rapporte: »Apparet autem ex sermone Abyn arrim (Abî nazr) Alfarabii, quod inventus est (sc. liber Politicorum Aristotelis) in illis villis.« (*Aristotelis Opera*, Venetiis 1550, T. III, fol. 79*a*, col. 1, l. 36–38). Aussi *Averrois Paraphrasis in Plat. Rempubl.* (*loc. cit.*, fol. 175*b*, col. 1, l. 38–39).

[6] Averroès croyait commenter ce traité; mais il est aisé de voir que sa paraphrase n'est pas basée sur le traité d'Aristote. On doit juger de la même manière quant aux quelques mots avec lesquels Fârâbî prétend résumer le sujet du traité d'Aristote (voy. Falqera, *Rechit hokhma*, éd. David, p. 87, 1. 27–32). (On va montrer à une autre occasion que la troisième partie de *Rechit hokhma* est la traduction du livre de Fârâbî sur la philosophie de Platon et d'Aristote). Cf. aussi les remarques concernant le *De somno et visione* de Kindî chez A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Kindi*, Münster 1897, pp. XXII-XXIII.

dû au hasard: Averroès n'a pas pu commenter ces traités d'Aristote parce que leur réception aurait rendu impossible l'explication philosophique de la *Charî'a*. Car cette explication, qui est plutôt une justification, est basée sur la supposition que le prophète, dont la faculté prognostique est apparentée aux »songes vrais«, est le fondateur de la cité idéale au sens de la *République* ou des *Lois*. C'était pour justifier la *Charî'a* contre les objections des hérétiques ou des sceptiques, ou plutôt pour donner une direction raisonnable, vraiment philosophique, aux espérances chî'ites concernant l'imâm,[7] que, au commencement de la philosophie musulmane, Fârâbî, mû peut-être par des convictions philosophiques pas trop différentes de celles de Platon se rendant à Syracuse, avait opté pour la politique platonicienne; et c'est la raison pour laquelle, à la fin de l'époque en question, Averroès se voit amené à commenter la *République* de Platon au lieu de la *Politique* d'Aristote et à donner une explication des »songes vrais« qui s'accorde mieux avec tel passage de
* Platon qu'avec le traité si positif d'Aristote.

C'est seulement en partant de la politique platonisante de Fârâbî – et pas du tout en partant ou bien de conceptions modernes, ou bien des analogies, d'ailleurs si remarquables, que présente la scolastique proprement dite, – qu'on peut espérer arriver à une compréhension véritable
5 des philoso|phies musulmane et juive du moyen-âge. Il est difficile de croire que personne n'ait tiré profit, autant que nous sachions,[8] du témoignage rendu par Maïmonide lui-même. Il écrit à Samuel Ibn-Tibbon: »Ne t'occupe de livres logiques que de ceux composés par le sage Abû Nasr al-Fârâbî seul; car tout ce qu'il a composé en général, et en particulier son livre *Les principes des êtres* – tout cela est de la farine pure.« Et il ajoute aussitôt que les livres d'Avicenne, tout en étant méritoires, ne sont pas comparables à ceux de Fârâbî. Ce témoignage, suffisamment précieux en lui-même, gagne une importance décisive si l'on se rappelle que le titre authentique du livre de Fârâbî particulière-

---

Quant à la connaissance défectueuse des *Parva naturalia* chez les Musulmans en général, cf. Max Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad* (*Abhandl. der Preuss. Akad. d. Wiss.*, Berlin, 1930) p. 27.

[7] Je dois des renseignements précieux sur ce point et sur tant d'autres se rapportant à l'ambiance intellectuelle dans laquelle Fârâbî a vécu et pensé, à mon ami Paul Kraus. Cf. en attendant ses publications ultérieures, ses *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, Rivista degli studi orientali*, XIV, pp.94–129 et 335–379.

[8] (Cf. maintenant Rosenthal, *l. c.*)

ment vanté par Maïmonide est »Les gouvernements politiques«, que ce livre contient aussi bien la métaphysique (théologie) que la politique, que la politique qui y est contenue est basée directement sur la politique de Platon dont les *Lois* ont été commentées par Fârâbî, et que sa métaphysique est inséparable de la politique platonisante: la métaphysique vraie – c'est l'ensemble des »opinions des gens de la cité parfaite.«[9] Dans un siècle qui n'était pas considérablement moins »éclairé« que celui des sophistes et de Socrate, où les bases mêmes de la vie humaine, c'est-à-dire de la vie politique, étaient ébranlées par des convulsions chiliastiques d'une part, par une critique de la religion dont le radicalisme rappelle les libres-penseurs du dix-septième et du dix-huitième siècles[10] d'autre part, Fârâbî avait retrouvé dans la politique de Platon le juste milieu également éloigné d'un naturalisme qui ne vise qu'à consacrer les instincts sauvages et destructifs de l'homme »naturel«, les instincts du maître et du vainqueur, et d'un supranaturalisme qui tend à devenir la base d'une morale d'esclaves – un juste milieu qui n'est ni un compromis ni une synthèse, qui n'est donc pas basé sur les deux positions opposées, mais qui les supprime toutes les deux, les déracine par une question préalable, plus profonde, en soulevant un problème plus fondamental, œuvre d'une philosophie véritablement critique. |

La politique platonisante de Fârâbî – voilà le point de départ pour 6
quiconque veut comprendre (et non seulement constater) le néoplatonisme des *falâsifa* et de Maïmonide qui est, en fin de compte, comme le néoplatonisme de Plotin lui-même, une modification du platonisme authentique, c'est-à-dire d'une philosophie dont l'intention primordiale est la recherche de la cité parfaite. Et c'est encore en partant des exigences de la politique platonisante de Fârâbî qu'on peut et doit comprendre la réception de la physique d'Aristote: le platonisme ne donnait pas (ou ne semblait pas donner) des garanties suffisantes contre les superstitions de l'antiquité mourante; la renaissance, menacée par des spéculations hybrides, de la politique platonicienne n'était pas possible sans l'aide de la physique d'Aristote, laquelle sauvait la base de la recherche de Socrate et de Platon, le monde du sens commun.

Les motifs qui ont guidé Fârâbî dans son œuvre de restitution ne sont plus clairement visibles chez les penseurs qui l'ont suivi: ceux-ci n'ont

---

[9] C'est le titre de l'autre ouvrage capital de Fârâbî.

[10] Cf. les études sur Râzi, que M. Kraus a commencé à publier dans *Orientalia* de Rome sous le titre *Raziana*.

gardé que ses résultats. Dans ces conditions, on ne peut pas espérer une analyse satisfaisante d'un phénomène quelconque de la philosophie juive[11] et musulmane avant la reconstitution de la philosophie de Fârâbî. Cette reconstitution ne peut être menée à bonne fin que par une collaboration étroite entre les arabisants, les hébraïsants et les historiens de la philosophie. Dans les pages qui suivent, on ne veut qu'amorcer ce travail en montrant l'influence exercée sur Maïmonide par la politique platonisante de Fârâbî.

I

Maïmonide traite de la science politique en tant que telle dans ce qu'on pourrait nommer son encyclopédie des sciences et qui se trouve dans le dernier chapitre de son sommaire de la logique, intitulé *Millot ha-higgayon*, écrit dans sa première jeunesse.[12] Voici ce qu'il dit: La
7 philosophie se divise en deux | parties, la philosophie spéculative et la philosophie pratique qui s'appelle aussi philosophie humaine et encore sagesse politique. La sagesse politique se divise en quatre parties: 1) régime de l'homme par soi-même, 2) régime de la maison, 3) régime de la cité, 4) régime de la nation grande ou des nations. La première fait acquérir les vertus tant morales qu'intellectuelles; et quant à elle, »les philosophes ont beaucoup de livres sur les mœurs«. Les trois autres parties de la science politique forment une unité en opposition à la première: tandis que celle-ci (l'éthique) s'occupe du régime de l'homme par soi-même, celles-là traitent des prescriptions (חקים), c'est-à-dire les régimes par lesquels l'homme gouverne d'autres hommes. La deuxième partie (l'économique) conduit au bon ordre des affaires domestiques. La troisième partie (le régime de la cité) fait connaître et acquérir la félicité; c'est elle qui enseigne à distinguer entre la félicité et le mal véritables et la félicité et le mal imaginaires; c'est elle qui établit les règles de la justice par lesquelles les sociétés humaines sont ordonnées d'une belle manière; c'est par elle que les sages des nations parfaites établissent des lois

[11] Car même les doctrines qui se sont formées dans un entourage chrétien ne se constituent qu'en opposition à Maïmonide; elles ne peuvent donc pas être interprétées sans l'interprétation préalable du *Guide*, ce qui présuppose la reconstitution de la doctrine fârâbienne.

[12] L'original arabe de la dernière partie des *Millot* semble être perdu; v. Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*, p. 434.

(נמוסים); par ces lois, les nations sujettes aux sages sont gouvernées; »les philosophes ont beaucoup de livres, accessibles en arabe, sur toutes ces matières…, mais nous n'avons pas besoin, dans ces temps-ci, de tout cela, c'est-à-dire des prescriptions (חקים), des ordonnances (דתות), des lois (נמוסים), du régime par ces hommes-là[13] dans les choses divines.«

Malgré les difficultés du texte, une chose est hors de doute: Maïmonide déclare nettement que »nous n'avons pas besoin, dans ces temps-ci, de tout cela«, c'est-à-dire de la politique proprement dite, et même de l'économique. Les derniers mots indiquent assez clairement la raison pour laquelle on n'en a pas besoin: la politique contient des règles concernant »les choses divines«. Or, nous – nous autres Juifs – nous avons la Tora qui nous gouverne d'une manière parfaite dans toutes les choses politiques, et spécialement dans les choses divines qui y sont | liées: c'est la Tora qui rend superflues la politique proprement dite et *8*
l'économique.[14]

Pour mieux comprendre cette déclaration importante, on doit signaler que Maïmonide ne fait pas de remarque semblable concernant l'éthique (il dit simplement que les philosophes ont beaucoup de livres *
sur elle), la logique et la philosophie spéculative. Qu'il n'ait pas jugé inutiles ou superflus les livres des philosophes sur toutes ces sciences, qu'il ait recommandé l'étude de ces livres à maintes reprises, cela est trop connu pour avoir besoin d'être prouvé. Il suffit de remarquer que le jugement en question concernant la politique se trouve dans un sommaire de la logique, basé sur des »livres des philosophes«. Voici donc le sens complet de la déclaration de Maïmonide: de toutes les disciplines

---

[13] Nous lisons, suivant le Ms. Mm. 6.24. (fol. 29a) de la University Library Cambridge, האנשים ההם au lieu du האנשים des éditions.

[14] C'est d'ailleurs ainsi que le passage en question est entendu par les commentateurs que nous avons pu consulter (un commentateur anonyme dans l'édition de Crémone, Comtino et Mendelssohn). – On trouve des parallèles intéressants qui confirment notre interprétation dans l'*Emouna rama* d'Abraham Ibn Dâoûd (pp. *98* et 101) et dans les fragments, publiés par M.R. Gottheil, d'une encyclopédie des sciences composée par un auteur musulman inconnu (*J.Q.R.*, NS, XXIII, p. 178). Nous ne contestons pas que les mots »dans ces temps-ci« ne puissent être compris dans le sens: »pendant la captivité«. Ainsi comprise, la phrase finale implique: on avait besoin de la science politique pendant que l'État juif existait, et on en aura besoin après la venue du Messie. Selon cette interprétation, l'importance pratique de la science politique serait plus grande qu'elle ne l'est selon l'interprétation que nous avons préférée comme s'accordant mieux avec l'ensemble de la doctrine de Maïmonide.

philosophiques, ce sont seulement la politique proprement dite et l'économique qui sont rendues superflues par la Tora.

Sur ce point, l'enseignement du *Moré Neboukhim* ne diffère guère de celui des *Millot ha-higgayon*. Maïmonide y dit que la Tora ne donne que des indications sommaires sur les matières spéculatives, tandis que, quant aux matières politiques, »tout a été fait pour le rendre précis (ce qui concerne le régime de la cité) en tous ses détails.«[15] On a donc besoin des »livres des philosophes« sur les sciences spéculatives; mais on peut se passer de leurs livres sur la politique, puisqu'on trouve tous les renseig-
9 nements nécessaires quant à la politique et à l'écono|mique[16] dans la Tora.[17] Voilà la raison pour laquelle Maïmonide, en parlant des études qui doivent précéder l'étude de la métaphysique, ne mentionne pas la politique, ni même l'éthique, quoique la »perfection concernant les gouvernements politiques« soit selon lui l'une des conditions essentielles à remplir par celui qui veut être initié à la métaphysique.[18] Le premier degré des études est l'étude de la Tora[19]: elle remplace l'étude de la politique (et, peut-être, aussi celle de l'éthique) parce que la Tora a rendu la politique superflue.

Que ce soit ou non le dernier mot de Maïmonide sur la science politique, nous devons tirer tous les renseignements là-dessus des quelques phrases qu'il consacre, dans les *Millot*, à cette science d'utilité douteuse. Qu'il divise la philosophie en philosophie spéculative et philosophie pratique, qu'il appelle la dernière la philosophie politique ou humaine, qu'il la divise en éthique, économique et politique proprement dite, tout cela s'explique bien par la tradition aristotélicienne dont l'influence sur sa pensée est connue. Mais voici des faits qui frappent le lecteur d'aujourd'hui: 1) Maïmonide ne mentionne pas la félicité en parlant de l'éthique, il ne le fait qu'en parlant de la politique proprement dite; 2) il commence par diviser la philosophie pratique ou politique en quatre parties, mais, par la suite, il n'en distingue que trois; la distinction entre le régime de la cité d'une part, le régime de la nation grande ou des nations d'autre part, faite d'abord avec tant de netteté, ne semble être

---

* [15] *Moré* III, 27. Cf. III, 54 (éd. Munk, p. 132*a*) et I, 33 (p. 37*a*).

[16] Cf. *Moré* III, 28 (p. 61*b*) et III, 51 (p. 127*a*). – Quant à la relation entre la maison et la cité, v. *Moré* III, 41 (p. 90*b*).

* [17] Cf. la remarque sur l'intérêt dominant des rabbins dans *Moré* I, Introd. (p. 11*a*).

[18] *Moré* I, 34 (p. 41*a*).

[19] *Moré* III, 54 (p. 132*b*).

d'aucune conséquence; pourquoi donc est-elle faite? 3) sans aucune justification préalable, Maïmonide attribue à la politique proprement dite le traitement des »choses divines«.

On ne saurait résoudre ces difficultés sans avoir recours à la source immédiate de Maïmonide, qui est l'œuvre politique de Fârâbî. Fârâbî, lui aussi, divise quelquefois la philosophie pratique ou politique *(madaniyya)* en éthique *(holqiyya)* et philo|sophie du gouvernement *(siyâsiyya)*.[20] Mais cette division ne correspond pas à son idée dominante. L'éthique s'occupe de la distinction entre les actions bonnes et mauvaises, et entre les vertus et les vices; or, cette distinction se fait par rapport à la fin dernière de l'homme, la félicité: les vertus ne sont des biens qu'en tant que moyens pour acquérir la félicité;[21] par conséquent, la recherche de la félicité, la distinction entre la félicité véritable et la félicité imaginaire doit précéder la distinction entre les vertus et les vices, entre les actions bonnes et mauvaises.[22] Mais il n'y a de félicité que dans et par les communautés politiques.[23] C'est pourquoi Fârâbî dans sa dissertation sur les gouvernements politiques ne parle de la félicité et, à plus forte raison, des vertus qu'après avoir expliqué la nécessité et la structure générale des communautés politiques, et c'est aussi pourquoi il y enseigne que les hommes heureux sont ceux qui sont gouvernés par le chef idéal de la communauté idéale;[24] le chef de la communauté idéale établit l'ordre des actions au moyen desquelles les hommes peuvent

10 *

[20] *K. al-tanbîh 'alâ sabîl al-sa'âda*, Hyderabad 1346, pp. 20–21. – On trouve la division de la philosophie pratique en éthique, économique et politique dans une des *Philosophische Abhandlungen*, publiées par Dieterici (p. 51, 19–21).

[21] *Musterstaat*, éd. Dieterici, Leyde 1895, 46, 18–19.

[22] »La science politique examine les espèces des actions et des manières de vivre qui dépendent de la volonté, et les habitudes … dont dérivent ces actions et ces manières de vivre, et les fins pour lesquelles on fait ces actions… Et elle distingue entre les fins pour lesquelles les actions sont faites et les manières de vivre sont suivies; et elle explique qu'il y a une fin qui est la félicité véritable… et elle distingue entre les actions et les manières de vivre, et elle explique que celles par lesquelles on atteint la félicité véritable, sont les biens louables et les vertus… et que la condition de leur existence dans l'homme est que les actions parfaites et les manières de vivre parfaites soient fixées dans les cités et les nations d'une manière hiérarchique et qu'elles soient pratiquées en commun.« *'Iḥṣâ al-'ulûm*; éd. Caire 1931, p. 64. – Comp. les parallèles dans le *Musterstaat*, p. 46. 7–21 et dans le *k. taḥṣîl al-sa'âda*, Hyderabad 1345, pp. 15–16.

[23] *k. taḥṣil al-sa'âda*, p. 14. – *Musterstaat*, pp. 53–54. – Comp. la note précédente.

[24] *k. al-siyâsât al-madaniyya*, Hyderabad 1346, pp. 42 et 50.

atteindre la félicité. La félicité dépendant de la communauté politique, il n'est plus nécessaire, il n'est même plus possible de distinguer entre
11 l'éthique et la politique: | dans son encyclopédie des sciences,[25] Fârâbî ne
* mentionne même pas l'éthique.[26] Et – ce qui est peut-être plus grave encore – dans son énumération des opinions que doit avoir chaque membre de la communauté parfaite, Fârâbî passe immédiatement des opinions concernant Dieu et le monde aux opinions concernant la communauté parfaite et la félicité sans dire, dans toute l'énumération en question, un seul mot sur les vertus.[27] Il n'y a pas, en dernière analyse,[28]
* chez Fârâbî une éthique qui précède la politique ou qui en soit séparable. En tout cas, c'est en suivant Fârâbî que Maïmonide attribue la discussion de la félicité à la politique proprement dite. Comparé à la doctrine respective de Fârâbî, l'ordre des sciences pratiques chez Maïmonide, ordre selon lequel la discussion de la félicité appartient à la politique proprement dite, et la discussion des vertus à l'éthique, se présente comme un compromis entre la conception de Fârâbî et celle d'Aristote[29]: Maïmonide, semble-t-il, tout en acceptant le point de vue de Fârâbî,
12 tient à sauver une certaine | indépendance de l'éthique comme d'une

---

[25] *'Iḥṣâ al-'ulûm*. Ce petit traité dont l'importance singulière est signalée par Ibn al-Qifti, est plutôt une critique des sciences, un avis au discernement entre les sciences quant à leur valeur, qu'une encyclopédie proprement dite.

[26] Comp. aussi *k. taḥṣîl al-sa'âda*, pp. 14 et 16.

[27] *Musterstaat*, p. 69. – Dans le texte parallèle (*k. al-siyâsât al-madaniyya*, p. 55), les actions qui conduisent à la félicité sont mentionnées à la fin de l'énumération.

[28] C'est-à-dire, si l'on fonde l'interprétation de Fârâbî sur ses écrits principaux. A présent, il suffit de signaler que déjà les titres par ex. du *k. taḥṣîl al-sa'âda* (»la réalisation de la félicité«) d'une part, du *k. al-tanbîh 'alâ sabîl al-sa'âda* (»avertissement concernant le chemin vers la félicité«) d'autre part, indiquent assez clairement que le premier est plus important; ce jugement est confirmé par l'analyse des deux écrits eux-mêmes: le premier est l'introduction à un livre sur la philosophie de Platon et d'Aristote, le dernier est l'introduction à une œuvre grammaticale; et c'est le premier seulement qui est mentionné par Ibn al-Qifti comme un des écrits les plus importants de Fârâbî. Or, la distinction entre l'éthique et la politique ne se trouve que dans le dernier.

[29] Comp. l'essai, semblable à celui de Maïmonide, de concilier le point de vue fârâbien avec celui d'Aristote qui se trouve dans le fragment d'une encyclopédie des sciences publié par M. Gottheil (voy. ci-dessus p. 8 n. 14); selon l'auteur
* inconnu qui d'ailleurs cite le traité de Fârâbî sur la cité parfaite comme un des livres classiques sur la politique, l'ordre des sciences pratiques serait le suivant: 1) politique; 2) éthique; 3) économique.

medicina mentis;[30] c'est pourquoi les livres des philosophes sur l'éthique gardent leur valeur pour lui; mais, quant à la félicité, il juge, lui aussi, qu'elle n'est l'objet que de la politique proprement dite. – 2) Selon Fârâbî, il y a trois classes de communautés complètes: la petite qui est la cité, la moyenne qui est la nation, la grande qui est la réunion de beaucoup de nations (ou »les nations«).[31] La différence entre les communautés complètes *(kâmila)* quant à leur grandeur n'implique pas de différence quant à leur structure interne: la cité peut être aussi parfaite *(fâḍila)*, c'est-à-dire dirigée par un chef idéal vers la félicité, que la nation[32] ou les nations.[33] Toutefois, il y a une préférence au moins théorique pour la cité: ce n'est pas par hasard que Fârâbî a intitulé son traité politique le plus ample »la cité parfaite« et non pas »la nation parfaite«.[34] On dirait que la cité parfaite est le noyau antique, emprunté de la *République* de Platon, que Fârâbî tient à garder et à laisser intact, quoiqu'il soit forcé, par les données théologico-politiques de son époque, à élargir le cadre platonicien, à reconnaître des unités politiques plus grandes que la cité: la nation et les nations. C'est donc également en suivant Fârâbî que Maïmonide distingue entre le régime de la cité d'une part, le régime de la nation grande ou des nations d'autre part,[35] distinction qu'il néglige par la suite, pour parler de préférence du régime de la cité. – 3) Si c'est la science politique qui fait connaître la félicité, et s'il n'y a pas de félicité véritable dans cette vie, mais seulement dans | l'autre,[36] en d'autres termes, s'il n'y a pas de béatitude véritable sans la *13*

[30] Cf. *Chemoné peraqim* III.

[31] *Musterstaat*, p. 53, 17–19. – *Siyâsât*, p. 39. – Comp. *k. taḥṣîl* in princ. et pp. 21–23.

[32] Rappelons que Maïmonide, lui aussi, parle de »nations parfaites«.

[33] *Musterstaat*, p. 54, 5–10. – *Siyâsât*, p. 50.

[34] Cf. aussi *Musterstaat*, p. 69, 17–19; ce passage pourrait être la source directe du morceau respectif de Maïmonide.

[35] Selon le *Thesaurus philosophicus* de M. Klatzkin (s. v. הנהגה), הנהגת המדינה correspondrait à la politique intérieure, הנהגת האומות à la politique extérieure ou mondiale (»Weltpolitik«). L'origine de ce contre-sens semble être l'explication des mots en question, donnée par Mendelssohn dans son commentaire des *Millot*. Mendelssohn, élève de Chr. Wolff et d'autres théoriciens du droit naturel moderne, traduit הנהגת המדינה par »Polizei«. – Une autre erreur, causée, elle aussi, par la connaissance insuffisante de la politique de Fârâbî, est la traduction de מדינה מקובצת par »Republik« au lieu de »Demokratie« (voy. op. cit., s. v. מדינה).

[36] *Iḥṣâ al-ʿulûm*, p. 64.

connaissance des êtres séparés de la matière,[37] de Dieu et des anges, la science politique doit s'occuper des »choses divines«. Voilà pourquoi les plus importants des livres politiques de Fârâbî, *La cité parfaite*[38] et *Les gouvernements politiques*, sont en même temps des traités métaphysiques. Il y a encore une autre liaison entre la politique de Fârâbî et les »choses divines«. Fârâbî enseigne que le »chef premier« de la cité parfaite doit être »prophète« et »imâm«.[39] »Chef premier«, »imâm« et »législateur« sont des termes identiques;[40] le »chef premier« est en tant que tel fondateur d'une religion.[41] Par conséquent, il n'est pas possible de séparer les choses politiques et les choses divines. En subordonnant les sciences religieuses, la jurisprudence *(fiqh)* et l'apologétique *(kalâm)*, à la politique[42] Fârâbî a tiré cette conséquence.

C'est donc la doctrine de Fârâbî que Maïmonide a en vue quand il parle, dans les *Millot*, de la politique. Or, la politique de Fârâbî, de son côté, est une modification de la politique de Platon: le »chef premier« est, selon Fârâbî, non seulement imâm, prophète, législateur et roi, il est encore et surtout philosophe;[43] il doit disposer par nature de toutes les qualités qui caractérisent, selon Platon, les gouverneurs de la cité idéale;[44] il est le roi-philosophe de Platon. Par conséquent, le jugement porté par Maïmonide sur la science politique se rapporte à la politique platonicienne, tout au moins à une politique platonisante. Et ce juge-
14 ment veut dire: la politique philosophique qui | est la recherche de la cité idéale, gouvernée par des philosophes, ou de la loi idéale, est maintenant superflue, parce que la Tora donnée par (l'intermédiaire d') un prophète dont les facultés surpassent celles du plus grand philosophe, conduit les

---

37 *K. taḥṣîl*, pp. 2 et 16; *tanbîh*, p. 22.

38 Ce livre est qualifié dans les mss. du British Museum et de la Bodleian Library de »livre politique«.

39 *Musterstaat*, p. 58, 18–59, 11; cf. ibid., p. 69, 15: »Le chef premier et comment la révélation se fait.«

40 *K. taḥṣîl*, p. 43.

41 Voy. *Musterstaat*, p. 70, 10 et le contexte.

42 Voici le titre du dernier chapitre de son encyclopédie des sciences *(Iḥṣâ al-'ulûm)*: »Sur la science politique et la science du *fiqh* et la science du kalâm«.

43 *Musterstaat*, p. 58, 18–59, 5; *k. taḥṣîl*, pp. 42–43.

44 *Musterstaat*, p. 59, 11 et suiv.; *k. taḥṣîl*, pp. 44–45. Ce passage se retrouve presque textuellement dans les *Rasâ'il Iḫwân al-Ṣafâ* (éd. Caire 1928), t. IV, p. 182–183.

hommes vers la félicité d'une manière infiniment plus sûre et parfaite que les régimes politiques imaginés par des philosophes.

Mais autre chose est la recherche de la loi idéale non encore connue, autre la compréhension de la loi idéale donnée; et il se peut bien que la science politique, tout en étant superflue pour celle-là, soit indispensable pour celle-ci. Deux choses sont certaines avant tout examen ultérieur des textes. D'abord, le jugement de Maïmonide que la politique, et seulement la politique, et spécialement la politique platonisante, est rendue superflue par la Tora, implique: la Tora est d'abord et surtout un fait politique, un ordre politique, une loi; elle est la loi idéale, le *nomos* parfait, dont toutes les autres lois sont tout au plus des imitations.[45] Et ensuite: étant philosophe, Maïmonide doit se poser la question de savoir quelle est la raison d'être de la Tora, quels sont son but raisonnable et ses conditions naturelles. Il a donc besoin d'une discipline philosophique dont la Tora, la loi divine en tant que telle, sera le sujet; la Tora étant une loi, par conséquent un fait politique, cette discipline doit être la science politique. Et comme la science politique connue et jugée digne de quelque attention par Maïmonide est une politique platonisante, ce seront, en fin de compte, les doctrines de la *République* et des *Lois* qui vont déterminer la manière dont Maïmonide comprend la Tora.

II

Avant d'interpréter un passage quelconque du *Moré Neboukhim*, on doit se rappeler que cet ouvrage est un livre ésotérique. Maïmonide a caché sa pensée, on doit donc lire son livre avec une attention particulière: les allusions subtiles y sont peut-être plus importantes que les doctrines développées d'une manière explicite.

La loi divine occupe la dernière place parmi les grands | sujets *15*
discutés dans le *Moré Neboukhim*. Maïmonide ne l'aborde qu'après avoir terminé la discussion des thèmes purement spéculatifs – dont la conclusion est nettement marquée par l'interprétation du *ma'asé merkaba*, laquelle résume, dans une certaine mesure, toute la métaphy-

[45] C'est ce que dit Falqera dans son *Sefer ha-mebaqqech*, éd. Traklin, p. 90. Cf. Maïmonide, *Consultations*, éd. Freimann, p. 337. *

sique[46] – et des problèmes de la providence et du mal qui, étant les conditions les plus proches des problèmes pratiques, marquent le passage du domaine spéculatif au domaine pratique. La partie du *Moré* traitant la loi divine est donc (si l'on fait abstraction des derniers chapitres – III 51–54 – qui contiennent plutôt une conclusion de l'œuvre en général que la discussion d'un sujet nouveau) la seule partie pratique de cette œuvre: il n'y est pas inséré un traité de morale. On dira peut-être qu'il n'est pas permis d'en tirer aucune conséquence, le *Moré* n'étant pas un »système de la philosophie«, ni même une »somme théologique«, mais simplement un »guide des égarés«, c'est-à-dire ne contenant pas un exposé complet des opinions de Maïmonide. Mais justement parce que l'œuvre philosophique de Maïmonide est un »guide des égarés«, parce qu'elle ne traite parmi les questions philosophiques que celles qui sont d'une importance décisive pour le juif philosophant, le fait qu'elle ne contient pas de traité de morale, mais, à sa place, une analyse de la loi divine, mérite d'être signalé: la morale, distinguée de la loi divine, n'est pas d'importance capitale pour Maïmonide.[47]

La discussion de la loi divine (*Moré*, III chap. 25–50) ne renferme autre chose que, d'abord, la preuve qu'une loi divine en tant que telle doit être raisonnable, avoir une utilité manifeste, et, ensuite, la recherche des fins raisonnables de la loi divine donnée, celle de Moïse. Les questions fondamentales: pourquoi une loi (divine) est-elle nécessaire et comment une loi divine se distingue-t-elle d'une loi humaine, n'y sont presque pas abordées. La raison en est qu'elles ont été traitées d'une manière suffisante dans une partie précédente du *Moré*, dans la théorie
16 de la prophétie (*Moré* II, chap. 32 et suivv.). Les fondements de | la théorie de la loi ne se trouvent donc pas ailleurs que dans la doctrine de la prophétie. Il ne peut pas en être autrement: »On sait que la croyance à la prophétie précède la croyance à la loi; car s'il n'y a pas de prophète, il n'y a pas de loi.«[48]

Il est difficile de comprendre le sens exact de la prophétologie de Maïmonide, si on ne connaît pas d'abord le lieu philosophique de cette doctrine. En traitant la prophétie avant de terminer formellement les

---

[46] Cf. *Moré* III, 7 in princ. Comp. aussi l'interprétation analogue du *ma'asé berechit* dans *Moré* II, 30, laquelle marque la conclusion des discours physiques.

[47] Quant à l'attitude semblable de Fârâbî envers la morale, cf. ci-dessus, pp. 10–11.

[48] *Moré*, III, 45 (p. 98 *b*.)

discussions métaphysiques par l'interprétation du *ma'asé merkaba*, Maïmonide semble indiquer que la prophétologie appartient à la métaphysique; et cette conclusion semble être confirmée par le fait qu'Avicenne attribue expressément la théorie de la prophétie à la métaphysique. Cependant, Avicenne n'énumère pas la prophétologie comme une partie intégrante de la métaphysique; selon lui, la doctrine de la prophétie ainsi que celle de la vie après la mort ne sont que des »rameaux« de la métaphysique.[49] En outre, il déclare nettement que c'est la politique qui explique la nécessité de la prophétie et de la loi, ainsi que la différence entre les prophètes vrais et les pseudo-prophètes.[50] Mais, pour comprendre Maïmonide, l'avis de Fârâbî est beaucoup plus important que celui d'Avicenne. Or, Fârâbî ne mentionne la croyance à la révélation qu'après la croyance au »chef premier«.[51] Ajoutons qu' Averroès, lui aussi, regarde la prophétie comme un fait essentiellement politique: l'action propre du prophète, c'est la législation.[52] Il y a donc entre les *falâsifa* les plus importants un accord parfait quant au caractère essentiellement politique de la prophétie et, par conséquent, quant à l'appartenance de la prophétologie à la science politique. Maïmonide n'avait pas la moindre raison de se séparer ici des *falâsifa*, dont il approuve les thèses principales concernant la prophétie. Il y en a une preuve directe: dans l'abrégé des principes philosophiques qui se trouve au commencement du *Michné Tora*, Maïmonide ne parle de la prophétie et | de la loi qu'après avoir terminé formellement l'abrégé de la métaphy- 17
sique *(ma'asé merkaba)* et de la physique *(ma'asé berechit)*.[53] Par là-même, il exprime l'opinion que la prophétie n'est pas un sujet de la philosophie spéculative, mais de la philosophie pratique ou politique. Dans le *Moré*, il est vrai, cette opinion ne se trahit pas par la composition; dans cet ouvrage, la prophétologie est traitée avant que la métaphysique soit terminée formellement; mais cette altération de l'ordre usuel

---

[49] V. la traduction latine de sa »division des sciences« ap. *Avicennae compendium de anima* etc., *ab* Andrea Alpago … *ex arabico in latinum versa*, Venetiis 1546, pp. 143 *b*–144 *b*.

[50] *Loc. cit.*, pp. 138 *b*–139 *a*; cf. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, pp. 110–114.

[51] *Musterstaat*, p. 69, 15.

[52] V. ci-dessus, p. 1.

[53] La discussion de la prophétie et de la loi se trouvent dans *H. Yesodé ha-tora* VII–X; cf. la conclusion de la métaphysique et de la physique *loc. cit.*, II, 11 et IV, 10–13.

qui est, comme on le verra, l'ordre nécessaire, s'explique aisément par le but, particulier à la prophétologie du *Moré*, d'établir le fondement de l'exégèse philosophique de l'Écriture.[54]

Maïmonide aborde la théorie de la prophétie en discutant les différentes opinions qui la concernent, et en établissant, contre l'opinion vulgaire, le principe que la prophétie est liée à certaines conditions naturelles, spécialement à la perfection, acquise par des études, de l'intellect (*Moré*, II, chap. 32–34). Ensuite, il explique qu'il y a une différence essentielle entre la prophétie de Moïse et celle des autres prophètes: toute la doctrine sur la prophétie, développée dans les
18 chapitres suivants, ne vise pas la | prophétie de Moïse (ch. 35). C'est seulement après ces éclaircissements préliminaires que Maïmonide définit la prophétie; »l'essence de la prophétie«, dit-il, »est une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect agent, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative« (ch. 36). Pour mieux comprendre cette définition par trop »scolastique«, on doit se poser la question suivante: que produit cette émanation si elle se répand non pas sur les deux facultés ensemble, mais seulement sur une d'elles? Voici la réponse de Maïmonide: »Si cette émanation intellec-

---

[54] C'est pourquoi Maïmonide attache l'importance la plus grande au chapitre final de la prophétologie (*Moré* II, 48 in princ.) – Pour comprendre la composition du *Moré*, on doit avoir égard à l'ordre des dogmes présenté dans le commentaire de la *Michna* (*Sanhédrin* X) qui se retrouve, quoique un peu modifié, dans *H. Techouba* III, 6–8. Selon cet ordre, les dogmes concernant l'existence, l'unité et l'incorporalité de Dieu et l'éternité de Dieu seul, occupent la première place; viennent ensuite les dogmes concernant la prophétie en général et la prophétie de Moïse et la Tora en particulier; et seulement après les dogmes concernant la providence et l'eschatologie. La source de cet ordre semble être la doctrine mo'tazilite des *uṣûl* laquelle détermine la composition du *Emounot ve-deot* de Saadia Gaon (cf. la remarque intéressante de M.S. Pines dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1935, col. 623). L'ordre en question peut être retrouvé dans le *Moré* en tant que la première classe des dogmes est traitée dans la plus grande partie de I, 1 – II, 31, la deuxième en II 32–48, et la troisième en III 8–24. Maïmonide s'écarte de cet ordre pour différentes raisons, entre autres en adoptant, dans une certaine mesure, l'ordre suivant, dressé par Fârâbî, des »opinions des gens de la cité parfaite«: 1) la cause première et tous ses attributs (*Moré* I, 1–70), 2) les anges et les corps célestes (II 3–9), 3) les corps physiques, la justice et la sagesse qui se montrent dans leur gouvernement (II, 10–12), 4) l'âme humaine et la manière dont l'intellect agent l'inspire, le chef premier et la révélation (II, 32–40). Cet ordre est suivi plus strictement dans *H. Yesodé ha-tora*.

tuelle[55] se répand seulement sur la faculté rationnelle, sans qu'il s'en répande rien sur la faculté imaginative… c'est là (ce qui constitue) la classe des savants, des gens de la spéculation. … Si l'émanation se répand seulement sur la faculté imaginative …. la classe constituée ainsi, ce sont les gouverneurs des cités et les législateurs et les devins et les augures et ceux qui ont des songes vrais, et de même ceux qui opèrent des miracles par des artifices extraordinaires et des arts occultes sans être des savants…« (ch. 37).[56] Or, la prophétie qui résulte de l'émanation se répandant sur les deux facultés ensemble, doit réunir en soi les effets qui se produisent si | l'émanation se répand seulement sur une d'elles. Par 19
conséquent, le prophète est philosophe et homme politique (gouverneur ou législateur), en même temps que devin et magicien. Quant à la faculté magique du prophète – thème cher à Avicenne –, Maïmonide ne lui porte pas beaucoup d'intérêt. Ce qui caractérise le prophète, selon lui, c'est la réunion (qui est en même temps une augmentation considérable) des facultés du philosophe, de l'homme politique et du devin: le prophète est philosophe-homme politique-devin.

Que ce soit là l'opinion de Maïmonide, c'est prouvé d'ailleurs par le fait qu'il ajoute aux deux chapitres traitant de l'essence et des conditions

---

[55] On doit noter que Maïmonide emploie comme synonymes »émanation divine« et »émanation intellectuelle«. Par là-même, il reconnaît que la prophétie est un phénomène naturel. Comp. *Moré* II, 48 in princ., passage dont l'importance singulière est signalée par Maïmonide lui-même.

[56] A l'occasion de ce passage, Munk (*Guide* II, p. 373) fait la remarque suivante: »Il peut paraître étrange que l'auteur place les législateurs à côté des devins et les compte au nombre de ceux chez lesquels l'imagination domine sur la raison. Mais on voit plus loin (chap. XL, p. 310–311) que l'auteur ne veut pas parler ici des législations purement politiques et qui, comme il le dit lui-même, sont l'œuvre de la réflexion; il n'a eu en vue que ceux des anciens législateurs qui se croyaient inspirés, se prétendaient prophètes, et présentaient leurs lois comme dictées par une divinité…« Cette remarque n'est pas juste. Dans le passage, mentionné par Munk, dans *Moré* II, 40, Maïmonide dit expressément qu'une loi purement politique, c'est-à-dire, une loi qui n'a d'autre fin que d'ordonner les relations sociales et d'en écarter l'injustice et la violence, est nécessairement l'œuvre d'un homme qui n'a d'autre perfection que celle de l'imagination. D'autre part, en parlant des législations qui sont l'œuvre de la réflexion, Maïmonide n'a pas seulement en vue ces lois purement politiques, mais encore et surtout des lois dont la fin est la perfection intellectuelle des hommes, projetées par des philosophes. Ajoutons que Maïmonide emploie le mot »imagination« dans un sens très large: en attribuant les lois purement politiques à l'imagination, il suit l'opinion de Fârâbî selon laquelle ces lois sont l'œuvre d'une »aptitude sensuelle« (voy. ci-dessous p. 24).

de la prophétie un troisième (ch. 38) où il explique que le prophète possède nécessairement les trois facultés suivantes: la faculté du courage, la faculté de divination, et la connaissance immédiate, sans celle des prémisses, des vérités spéculatives. Or, la dernière, tout en étant un accroissement essentiel de la connaissance philosophique, reste néanmoins une faculté spéculative; nous avons donc à montrer seulement que la faculté du courage qui caractérise le prophète, représente ou indique sa fonction politique. Maïmonide ne parlerait pas du courage extraordinaire comme d'une condition essentielle de la prophétie, s'il ne croyait pas que le prophète en tant que tel soit exposé aux dangers les plus graves. Or, si le prophète ne recevait ses inspirations soit d'ordre spéculatif (concernant Dieu et les Anges) soit d'ordre pratique (concernant les choses futures) que pour son propre perfectionnement, il ne serait pas exposé à des dangers en tant que prophète. C'est donc de l'essence du prophète qu'il reçoit l'inspiration, qu'il »monte«, justement pour »descendre«, pour guider et instruire les hommes;[57] car, par suite de cette fonction sociale, qui déplaît nécessairement aux hommes injustes, il est en danger perpétuel.[58] Quoique ce danger soit inévitable même si le prophète se borne à instruire les hommes, il est beaucoup plus menaçant quand le prophète s'oppose, en tant que guide des hommes justes, aux injustices des tyrans ou de la foule. Voilà pourquoi le
20 premier | exemple du courage prophétique, cité par Maïmonide, est l'exemple de Moïse qui »homme isolé, se présenta courageusement, avec son bâton, devant un grand roi *pour délivrer une nation de l'esclavage*, imposé par celui-ci«.[59]

---

[57] *Moré* I, 15.

[58] Maïmonide passe immédiatement de l'exposition de la fonction sociale du prophète (II, 37, dernière partie) à celle du courage prophétique (II, 38, *in princ.*)

[59] *Moré* II, 38 (p. 82*b*). Cf. aussi II, 45 (pp. 93*a*–94*a*). – Déjà le mot arabe, employé par Maïmonide pour désigner le courage *(iqdâm)* des prophètes, rappelle le passage de la *Cité parfaite* (p. 60, 9–11) où Fârâbî, en énumérant les conditions du »chef premier«, parle aussi de cette faculté. Remarquons en passant que cette énumération ne fait que reproduire l'énumération des conditions des philosophes-rois dans la *République* de Platon. D'ailleurs, Fârâbî, dans un parallèle (*k. taḥṣîl*, p. 44), cite Platon expressément. – Averroès, lui aussi, parle du courage des prophètes, en paraphrasant le discours de Platon sur le courage des gardiens; »ideoque neque Prophetis, neque magistratibus formido, aut metus conveniens.« *Averrois Paraphrasis in Platonis Rempubl.*, Tr. I. (*Opera Aristotelis*. Venetiis 1550, Vol. III, fol. 176*b*, col. I, l. 64–65).

La triade philosophe-homme politique-devin rappelle immédiatement la politique de Fârâbî selon laquelle le »chef premier« de la cité parfaite doit être philosophe et devin (»prophète«). Il reste à savoir si Maïmonide, lui aussi, regarde la fondation de la cité parfaite comme la raison d'être de la révélation. On a pensé que, selon lui, le but principal de la révélation était la proclamation des vérités les plus importantes, surtout de celles qui ne sont pas accessibles à la raison humaine. Mais si c'est le sens exact de l'opinion de Maïmonide, pourquoi dit-il que la loi divine s'est bornée à enseigner ces vérités d'une manière sommaire et énigmatique tandis que, en matière politique, »on a fait tous les efforts pour rendre précis ce qui concerne le régime des cités en tous ses détails?«[60] Et, surtout, pourquoi ces vérités forment-elles une partie – certainement la partie la plus noble, mais tout de même une partie – d'une *loi*? Non seulement la proclamation et la propagation des vérités les plus importantes, mais aussi et surtout la fondation d'une nation parfaite – voilà »le but des efforts des patriarches et de Moïse pendant toute leur vie.«[61] La fondation d'une nation parfaite, par conséquent, la proclamation d'une loi parfaite qui doit servir de constitution à la nation parfaite, c'est là, selon Maïmonide, la raison d'être de la prophétie. La preuve en est le | fait même qui semble rendre douteuse toute notre *21*
argumentation: la distinction entre la prophétie de Moïse et celle des autres prophètes. En effet, si la prophétologie de Maïmonide n'a pour objet que la dernière, comme il le veut expressément, quelle raison a-t-on de supposer que justement le caractère politique de la prophétie »ordinaire« se retrouve d'une manière quelconque dans la prophétie de Moïse? A cette question qu'aucun lecteur attentif de *Moré* II, 35–38 ne saurait éviter, Maïmonide répond dans le chapitre qui suit (39). Il dit: »Après avoir parlé de l'essence de la prophétie, fait connaître son véritable état, et exposé que la prophétie de Moïse, notre maître, se distingue de la prophétie des autres (prophètes), nous dirons que c'est cette perception (prophétique de Moïse) seule qui a eu pour conséquence nécessaire de nous appeler à la loi.« On peut résumer le reste du chapitre en question en disant que les prophètes avant Moïse ont préparé, et que ceux qui l'ont suivi ont protégé ou confirmé la législation divine

[60] *Moré* III, 27–28. Cf. I, 33 (p. 37*a*); *H. Yesodé ha-tora* IV, 13; v. aussi Falqera, *Sefer ha-ma'alôt* (éd. Venetianer), p. 48, 7–9.
[61] *Moré* III, 51 (p. 127*a*). *

accomplie par (l'intermédiaire de) Moïse[62], laquelle est la législation la plus parfaite qui soit. Moïse, le chef des prophètes, n'est donc pas moins, mais plus homme politique que les autres prophètes: lui seul est le fondateur de la communauté politique parfaite. Voilà la raison pour laquelle Maïmonide affirme si nettement, à plusieurs reprises, que la prophétie de Moïse est supérieure à celle des autres prophètes, même à
* celle des patriarches. Cette affirmation n'est pas la répétition d'un lieu commun: elle trahit une tendance spécifique. Le passage du *Michné Tora* traitant de la différence entre la prophétie de Moïse et celle des autres prophètes est fondé sur un passage similaire de la *Michnat R. Elieser*.[63] Or, dans cette source de Maïmonide, il est affirmé, dans un passage qui précède immédiatement, que la prophétie des patriarches est supérieure à celle de Moïse et des autres prophètes. Et à ce passage-ci Maïmonide n'a fait aucun emprunt. Tout au contraire – sa prophétologie implique une critique de principe du point de vue qui domine la prophétologie de la *Michnat R. Elieser*: il affirme expressément que la prophétie de Moïse
22 est supérieure à celle | des patriarches.[64] Quant à la cause efficiente de la supériorité de la prophétie de Moïse sur celle des patriarches, il ne s'exprime que par des allusions; mais il expose sans aucune réserve la »conséquence« de cette supériorité, ou plutôt sa cause finale: la prophétie de Moïse seul est législatrice.

Cela veut dire que Moïse seul est le philosophe-législateur au sens de Platon ou le »chef premier«[65] au sens de Fârâbî. Mais c'est ce que Maïmonide ne dit pas expressément:[66] il se borne à indiquer des signes qui suffisent au »comprenant qui va comprendre«, au lecteur attentif et dûment instruit; et n'oublions jamais que Maïmonide n'aurait pas jugé suffisamment instruit pour comprendre le *Moré* quiconque ne connaissait pas Fârâbî, et spécialement le traité de celui-ci sur les gouvernements

---

[62] Cf. aussi *H. Yesodé ha-tora* IX, 2.

[63] Cf. les remarques de M. M. Guttmann, *MGWJ*, 1935, pp. 150–51.

[64] Cf. surtout l'interprétation contraire d'Exode VI, 3 dans la source de
* Maïmonide (*Michnat R. Elieser*, éd. Enelow, p. 112, 20–23) et chez Maïmonide lui-même (*Moré* II 35, p. 77*a*).

[65] On trouve l'expression »chef premier« *(al-ra'îs al-awwal)*, employée au figuré dans *Moré* I, 72 (p. 103*a*), et l'expression »chef de la loi« *(ra'îs al-charî'a)* dans II, 40 (p. 86*b*) deux fois.

[66] Cf. cependant avec la définition de l' »Imâm« chez Fârâbî (*k. taḥṣîl*, p. 43) les mots suivants de Maïmonide concernant Moïse: לאנה חרכאתה כלהא וכלמאתה בהא יקתדי ובהא יטמע אלוצול לסעאדה אלדניא ואלאכרי. (*Chemoné*
* *Peraqim*, éd. Wolff, Leyde 1903, p. 15).

politiques. Il avait des raisons non seulement apologétiques, mais aussi et surtout philosophiques pour user de réserve en parlant de la prophétie de Moïse, c'est-à-dire de la prophétie législatrice: il ne voulait pas, il ne pouvait pas, il n'avait pas besoin de lever le voile qui cache les origines de la Tora, la fondation de la nation parfaite. Que la révélation de la Tora soit un miracle ou un fait naturel, que la Tora soit venue du ciel ou non – dès qu'elle est donnée, elle est »non pas au ciel«, mais »très près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur afin que tu la pratiques«. Non pas le mystère de son origine, dont la recherche conduit ou bien à la théosophie ou bien à l' »épicuréisme«, mais sa fin, dont la compréhension garantit l'obéissance à la Tora, est accessible à la raison humaine. * Guidé par cette conception, Maïmonide, après avoir exposé que la prophétie de Moïse se distingue en tant que prophétie législatrice de celle des autres prophètes, aborde au chapitre suivant (40) la question fondamentale concernant la fin, la raison de la loi. |

Pourquoi la loi – la loi en général, et la loi divine en particulier – est- *23*
elle nécessaire? L'homme est naturellement un être politique, et il ne peut vivre qu'en se réunissant avec d'autres hommes.[67] Mais l'homme est en même temps beaucoup moins capable naturellement de la vie politique qu'aucun autre animal; les différences entre les individus du genre humain étant beaucoup plus grandes que celles entre les individus des autres genres, on ne voit pas comment une communauté d'hommes sera possible. Fârâbî avait répondu à cette question en montrant que c'est justement par suite de l'inégalité naturelle des hommes que la vie politique devient possible: l'inégalité, c'est seulement le côté inverse de ce qui est, à proprement parler, ordre échelonné.[68] Maïmonide suit un chemin un peu différent. De la variation extraordinaire entre les individus humains, il tire la conséquence que les hommes tellement inégaux, tellement différents les uns des autres, ne peuvent vivre ensemble que s'ils ont un guide qui corrige les extrêmes vicieux ou bien en suppléant ce qui est défectueux ou bien en modérant ce qui est en excès. Ce guide prescrit des actions et des mœurs que tous doivent pratiquer, d'après la même règle, perpétuellement; il établit, par opposition à la variété naturelle des extrêmes vicieux, l'harmonie conventionnelle du milieu raisonnable; il établit une loi »égale«, également éloignée de l'excès et du

---

67 *Moré* I, 72 (p. 103*a*).
68 *K. al-siyâsât*, pp. 45–48.

défaut.[69] La tâche du législateur est donc d'établir l'harmonie entre les hommes de dispositions opposées, en réduisant les extrêmes au milieu juste et identique, par une loi une et identique qui ne sera jamais changée. De ces dispositions opposées, Maïmonide cite comme exemple
* l'opposition entre la dureté et la douceur: »la dureté d'un individu qui va jusqu'au point d'égorger son jeune fils par suite de la violence de sa colère, tandis qu'un autre s'apitoie sur la mort violente d'un moucheron ou d'un reptile, ayant l'âme trop tendre pour cela.«[70] Quoique ce ne soit qu'un exemple, il mérite quelque attention comme étant le seul allégué
24 par Maïmonide. Or, | c'est justement l'opposition entre la dureté ou la férocité d'une part, la mollesse ou la douceur d'autre part qui est d'importance décisive dans la politique de Platon: c'est le but du législateur véritable de faire un »tissage« entre les dispositions opposées de l'homme naturellement brave et de l'homme naturellement modéré, lesquelles dégénéreraient, si l'on ne les disciplinait pas, dans la férocité ou la dureté et la mollesse ou la lâcheté; la cité a donc besoin d'un surveillant qui fasse un alliage harmonieux entre ces deux dispositions disharmoniques;[71] ce but peut être atteint ou bien dans une cité gouvernée par des philosophes ou bien dans une cité gouvernée par des lois raisonnables; dans le dernier cas, les lois doivent rester les mêmes pour toujours, par opposition aux plaisirs déréglés qui ne sont jamais les mêmes et qui ne se rapportent jamais aux mêmes choses.[72]

Une loi, pour être véritablement »égale«, ne doit pas être purement humaine. On entend par loi humaine une loi qui ne vise qu'au bien-être du corps, en d'autres termes, une loi qui »n'a d'autre but que de mettre en bon ordre la cité et ses affaires, et d'en écarter l'injustice et la rivalité«, afin que les hommes »obtiennent une félicité imaginaire quelconque, qui correspond à l'avis du législateur respectif«. L'auteur d'une loi de ce genre ne dispose que de la perfection de l' »imagination«;[73] il n'est pas, il ne peut pas être philosophe (et encore moins prophète), il est »ignorant«: il ne connaît pas la félicité véritable, qui est toujours une et la même, il cherche, et fait chercher aux autres, une des formes différentes de la félicité imaginaire. Fârâbî, lui aussi, avait parlé des gou-

[69] *Moré* II, 40 (p. 85 *a–b*) et II, 39 (p. 84 *b*).
[70] *Moré* II, 40 (p. 85 *b*).
* [71] *République* 375 *C* et 410 *D* – 412 *A*; *Politique* 306 et suivv.; *Lois* 773. – Cf. H. G. Gadamer, *Plato und die Dichter*, Frankfurt am Main 1934, pp. 18–19.
[72] *Lois* 660 *B–C*.
[73] *Moré* II, 40 (p. 86 *b*) et III, 27 (p. 59 *b*).

verneurs »ignorants« qui n'ont pas besoin de la philosophie, qui peuvent atteindre leurs fins par le moyen de la »faculté expérimentale« seule, par le moyen d'une »aptitude sensuelle«;[74] et leur fin – la fin de la »cité ignorante« – c'est une félicité imaginaire: ou bien ce qui est nécessaire à la conservation du corps, ou la | richesse, ou les plaisirs, ou la gloire, ou 25
la victoire, ou la liberté.[75] La félicité véritable consiste dans le bien-être de l'âme, c'est-à-dire dans la connaissance aussi parfaite que possible de tout ce qui existe et surtout des êtres les plus parfaits, de Dieu et des anges; c'est à elle que vise la cité parfaite selon Fârâbî, la loi divine selon Maïmonide. Mais comme la félicité véritable ne peut être obtenue qu'après que l'homme soit parvenu au »bien-être du corps qui consiste en ce que la cité soit bien gouvernée«, »la loi divine a pour but deux choses, à savoir le bien-être de l'âme et celui du corps.«[76] Que Maïmonide caractérise une loi qui vise à la perfection de l'intelligence comme »loi divine«, cela semble, au premier regard, étonnant: est-ce qu'une loi de ce genre ne peut pas être l'œuvre d'un philosophe? la connaissance n'était-elle pas la fin par rapport à laquelle le législateur platonicien établissait ses lois? Rappelons cependant que Platon avait commencé son dialogue sur les lois par le mot »Dieu« – ce dialogue, et aucune autre œuvre, et que selon lui, la loi véritable ne vise pas seulement aux biens »humains«, c'est-à-dire aux biens du corps, mais aussi et surtout aux biens »divins« dont le premier est la connaissance.[77] Maïmonide est donc dans un accord parfait avec Platon en regardant comme le trait caractéristique de la loi divine le fait qu'elle vise à la perfection de la connaissance.

La loi parfaite,[78] donnée par le prophète-législateur qui réunit dans sa personne toutes les qualités essentielles du philosophe et de l'homme politique en les surpassant d'une manière miraculeuse, ne peut être comprise et transmise que par des hommes qui disposent, eux aussi, quoique d'une manière beaucoup plus imparfaite, des qualités du philosophe et de l'homme politique: Les »secrets de la Tora« ne doivent être confiés qu'à un homme qui est parfait »quant aux gouvernements politiques et quant aux sciences spéculatives (et qui possède), avec cela,

---

[74] »*Qowwa qarîḥiyya ḥissiyya*«. Nous suivons ici le texte de l'édition Palencia qui est confirmé par la traduction latine de Gérard de Crémone.
[75] Cf. *Musterstaat*, p. 61, 19–62, 20 et *Iḥṣâ al-ʿulûm*, pp. 64–65 et 68–69.
[76] *Moré* II, 40 (p. 86*b*) et III, 27.
[77] *Lois* 631*B–D*. Cf. 624 *A* et 630*D–E*.
[78] »*Al-charîʿa al-kâmila*«-*Moré* III, 46 (p. 104*a*).

de la pénétration naturelle, de l'intelligence, et une bonne élocution pour
26 présenter les sujets de manière à les faire entrevoir.« Ces »con|ditions« à remplir par le rabbin-philosophe rappellent les »conditions«,[79] énumérées par Fârâbî, à remplir par le »chef premier«,[80] lesquelles, de leur côté, sont dérivées des conditions requises par Platon des philosophes-rois. Le rabbin-philosophe doit remplir au moins quelques-unes des conditions du roi-philosophe, puisqu'il est l'interprète authentique de l'œuvre du législateur (prophète) – philosophe qui, de son côté, a réalisé ce que le philosophe Platon n'a pu que postuler: la législation divine. C'est le rabbin-philosophe qui doit guider, comme vicaire du législateur-philosophe, ceux qui ne sont pas capables de comprendre l'enseignement ésotérique du législateur; si ceux-ci refusent de se soumettre à sa direction, ils se rendent inexcusables.[81] Quant aux »gouvernements politiques« que doit connaître le rabbin-philosophe, il ne peut être douteux qu'ils sont les normes juridiques contenues dans la Tora écrite et orale: c'est donc en partant de la conception platonicienne du philosophe-roi que Maïmonide parvient à la justification philosophique de l'étude de la halakha.

Dans son traité sur la philosophie de Platon et d'Aristote, Fârâbî, en résumant *la République* de Platon, avait dit: »Tant que l'homme vit associé aux hommes de cette nation (scil. corrompue), sa vie ne sera pas une vie humaine; mais s'il se sépare d'eux et s'éloigne de leur manière de vivre en s'efforçant d'atteindre la perfection, sa vie sera misérable, et il ne parviendra jamais à ce qu'il veut, car il lui arrivera de deux choses
27 l'une: | ou bien il sera tué, ou bien il sera privé de la perfection. Voilà pourquoi il a besoin d'une autre nation, différente de celle qui existe à son temps; voilà pourquoi il (Platon) a fait des recherches concernant

---

79 *Musterstaat*, pp. 60, 14 et 18 et 59, 5; *k. taḥṣîl*, p. 44.

80 *Moré* I, 34 (p. 41 *a*):
פתאמל כיף אשתרטו בנין כתאב כמאל אלשכין פי אלסיאסאת אלמדניה ופי אלעלום אלנטריה מע דכא טבע ופהם וחסן עבארה פי אי׳צאל אלמעאני בתלויח וחיניד מוסרין לו סתרי תורה.
Comp. encore *Moré* I, 33 (p. 37 *b*):
…אן יכון פהמא פטנא דכי אלטבאיע ישער באלמעני באי׳סר תלויח.
Fârâbî mentionne entre autres les conditions suivantes à remplir par le »chef premier«: *an yakoûna bi'l-ṭab'i jayyida'l-fahmi … thomma an yakoûna jayyida'l-fiṭnati dhakiyyan idhâ ra'â 'l-šay'a bi 'adnâ dalîlin faṭana lahoû 'alâ'l-jihati 'llatî ḍalla 'alayhi'l-dalîl, thomma an yakoûna ḥasana l-'ibâra* (*Musterstaat*, p. 59, 16–21).

81 *Moré* I, 36 (p. 44 *a*). Cf. *Musterstaat*, p. 70, 1–3 et 70, 23.

cette autre nation. Il commença par discuter la justice et ce qu'est la justice véritable; il discuta la justice conventionnelle, pratiquée dans les cités; et après l'avoir discutée, il reconnut qu'elle était injustice véritable et malice extrême, et que ces maux dureraient autant que les cités. Voilà pourquoi il fallait organiser une autre cité dans laquelle on trouverait la justice véritable et les biens qui sont des biens en vérité, et dans laquelle rien ne manquerait des choses nécessaires pour atteindre la félicité, et de laquelle les philosophes seraient la partie principale…«[82] Or, la recherche de la cité parfaite avait été rendue superflue par la législation divine; et comme la loi divine avait été donnée non pas à une cité, mais à une nation, c'était surtout l'idée de la cité parfaite qui devait tomber en désuétude,[83] devenir un symbole. On trouve la cité parfaite, la cité de Dieu, comme sujet d'une parabole dans *Moré* III, 51. Munk a remarqué dans une de ses notes à ce chapitre: »Il me paraît évident qu'ici, comme dans plusieurs autres passages de ces derniers chapitres, Maïmonide a pris pour modèle le citoyen de l'Etat idéal, dont Al-Farabi nous a fait le tableau dans son traité des *Principes des êtres*… et le philosophe présenté par Ibn-Bâdja, dans son *Régime du solitaire*… Dans les deux ouvrages que nous venons d'indiquer, plusieurs traits sont empruntés à la *République* de Platon et à l'*Ethique* d'Aristote.«[84] Fârâbî avait dit dans le traité indiqué par Munk: »Les hommes naturellement bestiaux ne sont pas citadins, et ils ne se réunissent pas d'une manière citadine (politique), d'aucune façon; mais ils ressemblent en partie aux animaux * domestiques, en partie aux animaux sauvages… (Il y en a qui) se trouvent dans les extrémités de la terre habitée, ou bien dans l'extrême nord ou bien dans l'extrême sud. Ceux-ci doivent être traités comme les bêtes. Ceux d'entre eux qui sont plus humains et qui peuvent être plus utiles dans les cités, sont épargnés et sont employés | comme on emploie *28* les bêtes. Ceux d'entre eux qui ne peuvent pas être utiles ou qui sont nuisibles, sont traités comme les autres animaux nuisibles. On doit procéder de la même manière, s'il arrive que quelqu'un entre les habitants des cités naît bestial.«[85] Maïmonide reprend cette description; il parle, lui aussi, des hommes vivant »hors de la cité«, comme »les plus éloignés des Turcs qui vivent dans le nord lointain et les nègres qui vivent

---

[82] Falqera, *Rechit hokhma*, éd. David, p. 76.
[83] Cf. cependant la prédiction concernant la קריה נאמנה dans Isaïe I, 21–26.
[84] *Guide*, III, p. 438 n. 4.
[85] *K. al-siyâsât*, p. 57–58.

dans le sud lointain, et ceux qui leur ressemblent dans nos climats; ceux-là sont à considérer comme des animaux irraisonnables; je ne les place point au rang de l'homme, car ils occupent parmi les êtres un rang inférieur à celui de l'homme et supérieur à celui du singe….«[86] Mais Maïmonide ne caractérise ces hommes comme des hommes non-politiques, vivant »hors de la cité«, que dans un sens métaphorique: ces hommes barbares, dépourvus et même incapables de toute culture intellectuelle, vivent »hors de la cité« parce qu'ils n'ont pas la moindre connaissance du souverain de la »cité«, c'est-à-dire de Dieu.

Cependant, la recherche de la cité parfaite – le problème de Platon résolu par la législation divine – ne pouvait pas être oubliée par le Juif. La nation juive qui est la nation parfaite en tant que constituée par la loi parfaite et à condition qu'elle obéisse à cette loi, ne lui avait pas obéi. Aussi les prophètes eux-mêmes avaient-ils couru les mêmes dangers à Jérusalem que Socrate à Athènes. Ils avaient montré par leurs actions ou par leurs paroles que l'homme aimant la perfection et la justice doit quitter les cités habitées exclusivement par des méchants, pour chercher une cité habitée par des hommes de bien, et qu'il doit préférer, s'il ne connaît pas une telle cité ou s'il est empêché de s'y rendre, la fuite au désert ou aux cavernes à la fréquentation des méchants. Cette manière d'agir est obligatoire pour le Juif, comme Maïmonide l'expose, en se fondant sur l'enseignement de la tradition juive, et s'appuyant sur un verset de Jérémie (IX, 1).[87] Et c'est du même verset que Falqera se souvient en traduisant le passage du résumé fârâbien de la *République*
*29 où | est décrit le sort de Socrate et de quiconque, vivant dans une cité
* injuste, cherche la perfection.[88]

Mais ce n'est pas uniquement la cité habitée par des hommes de bien que le Juif doit chercher. Par la perte de sa liberté politique, la nation juive avait perdu également les moyens de pratiquer la loi dans toute son
* extension. Les membres de la nation parfaite dispersés entre les nations païennes, idolâtres, »ignorantes«, la question de Platon surgissait de nouveau. La réponse y était fournie par l'espérance au Messie. Le Messie est roi; cela veut dire que son rang est inférieur à celui du législateur-prophète: tandis que celui-ci a proclamé la loi divine, le roi contraint les

---

[86] *Moré* III, 51 (p. 123 *b*).
[87] *H. deot* VI, 1. Cf. aussi *Chmoné peraqim* IV (éd. Wolff, Leyde 1903, pp. 10–11) où le même verset est cité. – Cf. Fârâbî, *k. al-siyâsât*, p. 50.
[88] *Rechit hokhma*, p. 77. (Cf. ci-dessus p. 27).

hommes à obéir à la loi.[89] Le roi-messie ne changera donc en rien la loi de Moïse, mais se vouant à l'étude de la Tora, s'occupant des commandements selon la Tora écrite et orale, forçant Israël à la suivre, il rétablira l'exécution de toutes les prescriptions qui ne peuvent pas être pratiquées pendant la captivité.[90] Les jours du Messie se situeront donc dans ce monde-ci dont le cours naturel ne sera pas changé.[91] Non pas que le but du régime messianique soit le bien-être du corps, la félicité terrestre. Tout au contraire: le Messie n'est pas seulement roi, il est en même temps plus sage que Salomon, voire un prophète presqu'égal à Moïse;[92] réunissant dans sa personne les qualités du roi et du sage, il établira la * paix pour toujours afin que les hommes puissent trouver enfin le repos, le loisir pour s'appliquer à la sagesse et à la loi sans être troublés par la maladie, la guerre et la faim.[93] Alors, »la terre sera remplie de la connaissance de Dieu«, sans que la différence entre les savants et le * vulgaire soit abolie[94]: bien mieux, c'est seulement alors que les privilèges des philosophes seront pleinement reconnus. Le Messie se distingue de tous les autres prophètes, parce qu'il n'accomplit pas des signes et qu'on * ne lui en demande pas.[95] Et | la paix éternelle, réalisée par le Messie, est- *30*
elle autre chose que la conséquence nécessaire de la connaissance, de la connaissance de Dieu?[96] Le Messie étant roi-philosophe, établira pour toujours la »cité parfaite« dont tous les habitants s'appliqueront, selon leurs facultés respectives, à la connaissance de Dieu, et il fera cesser par là même les maux qui troublent aujourd'hui les cités.[97]

---

[89] Cf. *H. melakhim* XI, 4 avec *Moré* II, 40 (p. 85*b*).
[90] *H. melakhim* XI, 1 et 4.
[91] Cf. *H. techouba* IX, 2 et *H. melakhim*, XII, 1.
[92] *H. techouba*, IX, 2.
[93] *H. techouba* IX, 1–2 et *H. melakhim* XII, 3–4.
[94] Comp. l'interprétation de Joel III, 1 ff., dans *Moré* II, 32 (p. 74*a*). *
[95] Comp. *H. melakhim* XI, 3 avec *H. Yesodé ha-tora* X, 1–2.
[96] *Moré* III, 11.
[97] Nous n'abordons pas dans l'article présent l'importante question concernant le rapport entre l'explication des lois mosaïques, donnée par Maïmonide, et la politique philosophique. Nous ne signalons ici que le fait que Maïmonide cite deux fois des passages de l'*Ethique à Nicomaque* pour expliquer des commandements bibliques (*Moré* III, 43, p. 96*a*, et III, 49 *in princ.*).

III

La loi parfaite, la loi divine se distingue des lois humaines en ce qu'elle ne vise pas seulement au bien-être du corps, mais encore et surtout au bien-être de l'âme. Celui-ci consiste en ce que l'homme ait des opinions saines, surtout sur Dieu et les anges. Pour guider l'homme vers le bien-être de l'âme, la loi divine a donc indiqué les plus importantes de ces opinions, mais seulement d'une manière qui ne dépasse pas l'entendement du vulgaire. C'est pourquoi il était nécessaire que les prophètes disposassent de la perfection suprême de la faculté imaginative[98]: l'imagination rend possible la représentation métaphorique, exotérique, des vérités dont le sens propre, ésotérique, doit être caché au vulgaire. Car on ne peut ni ne doit parler des principes que d'une manière énigmatique; c'est ce que disent non seulement les »gens de la loi«, mais encore les philosophes. Maïmonide ne nomme qu'un seul de ces philosophes ésotériques: Platon.[99] |

31 Pour communiquer au vulgaire une certaine connaissance des principes, qui sont des choses incorporelles et intellectuelles, on doit les représenter par des choses corporelles et sensibles. Non pas par n'importe quelles choses corporelles, mais par celles qui occupent, dans le domaine sensible, une place analogue à celle occupée, dans le domaine intellectuel, par le principe respectif. On représentera donc Dieu et ses attributs par les choses sensibles les plus nobles.[100] C'est pourquoi les prophètes représentent, par exemple, la perception divine par l'ouïe et la vue, c'est-à-dire par les sensations les plus nobles, et qu'ils n'attribuent pas, même métaphoriquement, à Dieu le sens du toucher qui est le plus bas d'entre nos sens.[101] Mais le sens extérieur des paroles des prophètes

---

[98] Car la prophétie se rapporte essentiellement à la législation, et »la vertu législatrice, c'est l'art de l'homme de figurer ceux des concepts spéculatifs qui sont difficiles à comprendre pour le vulgaire, au moyen de la faculté imaginative, et le pouvoir de produire les actions politiques qui sont utiles pour atteindre la félicité, et le discours amphibologique concernant les choses spéculatives et pratiques que le vulgaire connaît (seulement) d'une manière amphibologique.« C'est ce que dit Falqera dans un passage du *Rechit hokhma* (éd. David, p. 30, 1, 25–27) qui est fondé probablement sur un écrit non encore identifié de Fârâbî.

[99] *Moré* I, 17. – Cf. une remarque semblable d'Avicenne, citée dans mon étude *Philosophie und Gesetz*, p. 114, n. 2.

[100] Fârâbî, *Musterstaat*, p. 50, 9–15.

[101] *Moré* I, 47.

est quelquefois plus qu'un moyen pour indiquer des vérités ésotériques; il y a des cas où le sens extérieur a une valeur en soi: il se peut que le prophète prononce des paroles qui communiquent par leur sens ésotérique une vérité spéculative tandis que leur sens exotérique indique »une sagesse utile pour beaucoup de choses, et entre autres pour l'amélioration de l'état des sociétés humaines«.[102] Il y a donc parmi les choses corporelles, dignes d'être employées pour la représentation des principes, une classe qui s'y prête particulièrement, à savoir les choses politiques.[103] La hiérarchie politique est un pendant assez fidèle à la hiérarchie cosmique. Voilà pourquoi la comparaison de Dieu avec un roi est si courante.[104] Il va sans dire que de telles comparaisons ne doivent pas être prises au pied de la lettre: elles renferment un sens ésotérique tandis que leur sens exotérique est d'une grande utilité pour la vie politique. La loi divine attache une valeur si grande à des représentations, utiles pour la vie politique, des choses divines qu'elle invite les hommes à croire non seulement aux vérités spéculatives les plus importantes, mais encore à certaines choses qui sont »nécessaires pour le bon ordre des conditions politiques«; c'est ainsi qu'elle invite à croire à la colère et la | miséricorde divines.[105] L'exemple le plus illustre en sont les *32*
»treize *middot*« de Dieu, révélées à Moïse: elles ne signifient pas des attributs de Dieu, mais la manière d'agir la plus parfaite que doit prendre pour modèle l'homme politique le plus parfait, c'est-à-dire »le gouverneur de la cité qui est prophète«; elles sont les conditions essentielles du »régime des cités« le plus parfait.[106] Cependant, l'unité et la portée de la dogmatique politique insérée dans le *Moré* ne s'accusent nulle part mieux que dans la théorie de la Providence, qui forme une des parties principales de cet ouvrage.

Selon Maïmonide, l'enseignement de la loi divine concernant la providence se résume dans la thèse que Dieu récompense ou punit les hommes selon leurs mérites ou fautes, si bien que tout ce qui arrive à l'individu humain est en accord parfait avec la valeur morale de ses actions. Cette doctrine est diamétralement opposée à la doctrine des »philosophes«, c'est-à-dire d'Aristote, qui nie l'omniscience divine et,

---

[102] *Moré* I, Introd. (p. 7*a*). On en trouve un exemple remarquable dans *Moré* II, 31 (cf. *Rasâ'il Ihwân al-Ṣafâ*, IV, 190).
[103] Cf. Fârâbî, *k. taḥṣîl*, p. 41.
[104] *Moré* I, 46 (p. 52*b*). Comp. I, 9 et III, 51 *in princ.* *
[105] *Moré* III, 28.
[106] *Moré* I, 54.

par conséquent, la providence particulière. Cependant, »il y a eu des philosophes qui croyaient ce que nous croyons, à savoir que Dieu sait toutes choses et que rien ne lui est caché, d'aucune façon; ce sont certains grands hommes antérieurs à Aristote, et qu'Alexandre (d'Aphrodisias) mentionne aussi dans son traité *(De providentia)*, mais dont il repousse l'opinion«.[107] Il serait d'un certain intérêt de savoir qui sont les philosophes, antérieurs à Aristote, dont la doctrine concernant la providence est, selon Maïmonide, en accord avec la doctrine biblique. Le traité *De providentia* d'Alexandre étant perdu, on en est réduit au résumé succinct donné par Maïmonide de cet écrit. Voici les thèses d'Alexandre: les philosophes ont été conduits à nier l'omniscience et la providence divines d'abord et surtout par l'observation du manque de bon ordre dans les choses humaines, par l'observation du malheur des justes et du bonheur des injustes.[108] Ils ont donc été amenés à poser les disjonctions
33 suivantes: ou bien Dieu ne connaît rien des conditions des | individus humains, ou bien il les connaît; s'il les connaît, il faut nécessairement admettre l'un de ces trois cas: ou bien que Dieu les règle et y établit l'ordre le plus parfait, ou bien qu'il y est impuissant, ou bien que, tout en les connaissant et en pouvant y introduire l'ordre, il néglige de le faire, soit par dédain et mépris, soit à cause de son envie; or, de ces trois cas deux sont impossibles, à l'égard de Dieu, à savoir qu'il soit impuissant ou qu'il néglige des choses qu'il connaît; il ne reste donc que le premier cas, à savoir que Dieu règle les conditions individuelles de la manière la plus parfaite; or, nous les trouvons tout-à-fait déréglées; par conséquent, la présupposition que Dieu connaît les choses individuelles, est fausse, et l'autre membre de la première disjonction, à savoir que Dieu ne connaît rien des choses individuelles, est vrai.[109] Cette argumentation contre la providence particulière n'a certainement pas été inventée par Alexandre.
* On en trouve une trace dans l'argumentation respective de l'Académicien contre le Stoïcien chez Cicéron.[110] Mais, ce qui est plus intéressant, Chrysippe et les Stoïciens eux-mêmes avaient posé des disjonctions semblables à celles citées par Maïmonide, dans le dessein (opposé à celui des Académiciens et d'Alexandre) de prouver qu'il y a une providence

[107] *Moré* III, 16 (p. 31*a*).
[108] Comp. *Moré* III, 16 (p. 31*a*) où ce raisonnement est attribué expressément à Alexandre, *De providentia*.
[109] *Moré* III, 16 (p. 30*a–b*).
[110] *De natura deorum*, III, 39, 92.

divine pour les choses humaines.[111] Il semble donc que le raisonnement, résumé par Maïmonide, a été employé d'abord pour affirmer la providence. On doit même dire qu'il a été inventé pour ce but. Dans le dixième livre des *Lois*, Platon adresse une »exhortation« à celui qui, tout en admettant l'existence des dieux, croit qu'ils »méprisent et négligent les affaires humaines«. Il commence par constater que le bonheur des injustes est la raison qui conduit les hommes à cette croyance impie.[112] Il prouve ensuite que Dieu ne s'occupe pas moins des choses petites (humaines) que des grandes (cosmiques), en partant des prémisses suivantes: 1) Dieu connaît toutes choses, 2) il peut s'occuper des choses petites aussi bien que des grandes, 3) étant parfaitement vertueux, il veut s'en | occuper.[113] C'est cette distinction entre la connaissance, la puis- *34*
sance et la volonté divines, faite pour prouver la providence particulière, qui est à la base des disjonctions posées par Alexandre en vue de réfuter cette croyance, et, avant lui, par Chrysippe, pour la confirmer; et même de ces disjonctions, on trouve chez Platon quelques indications.[114] En outre, Alexandre avait commencé son raisonnement en constatant, de la même manière que Platon, que la raison qui porte les hommes à nier la providence particulière, est le bonheur des injustes, ce que Maïmonide répète dans son exposé à lui sur la providence.[115] Comme Alexandre avait parlé expressément de philosophes antérieurs à Aristote qui croyaient à l'omniscience divine, nous n'hésitons pas à conclure que Maïmonide connaissait, sinon par d'autres textes, du moins par le traité *De providentia* d'Alexandre, la doctrine des *Lois* sur la providence. Et si Alexandre n'a pas cité le texte de Platon, on devrait dire que Maïmonide, à son insu, a rétabli ce texte: ce n'était certainement pas Alexandre qui avait caractérisé la négation de la providence particulière comme une »opinion mauvaise et absurde«.[116] Mais Maïmonide ne connaissait pas seulement la doctrine des *Lois* sur la providence, il l'approuvait même: selon lui, la doctrine de certains »grands hommes antérieurs à Aristote« concernant la providence est en accord avec la doctrine de la loi divine. Et peut-on en juger autrement puisque Platon s'exprime sur la justice

[111] Cf. Cicéron, *De divinatione* I 38, 82–39, 84 avec *De natura deorum* II, 30, 77.
[112] *Lois* 899 *D* et suiv.
[113] *Lois* 902 *E* et 901 *D–E*.
[114] *Lois* 901 *B–C* et 902 *A*.
[115] *Moré* III, 19 *in princ.*
[116] *Moré* III, 16. Cf. *Lois* 903 *A*.

vindicative de Dieu presque dans les mêmes termes que l'Ecriture?[117] On objectera que la concordance entre Platon et les prophètes est spécieuse, étant donné que Platon n'affirme le dogme de la providence particulière qu'à cause de son utilité politique: une cité gouvernée par des lois, et non par des philosophes, ne peut pas être parfaite à moins que la croyance que Dieu récompense ou punit les hommes selon leurs actions, n'y soit établie.[118] Nous ne le contestons pas. Mais c'est exactement dans ce sens
35 que | Maïmonide accepte la doctrine biblique: tandis que dans sa discussion aussi bien de la création que de la prophétie, il identifie son opinion à lui avec celle de la loi, il distingue nettement, dans sa discussion de la providence, sa propre opinion de celle de la loi.[119] Maïmonide est donc, ici encore, en accord avec Platon.[120]

Arrivé à ce point, on ne peut pas éviter de se poser les questions, décisives pour la compréhension de Maïmonide, qui concernent le rapport entre la théologie du *Moré* et la doctrine platonicienne de l'Un, et le rapport entre la cosmologie du *Moré* (c'est-à-dire la discussion de la création du monde) et la doctrine du *Timée*. L'analyse de ces rapports doit être réservée pour une étude ultérieure.

Notes additionnelles

P. 20, n. 59. Les *falâsifa* attribuent une valeur plus grande au courage que ne le faisaient Platon et Aristote (cf. surtout *Lois* 630 *E*–631 *C*, passage dont on doit partir pour comprendre la tendance qui détermine
* la composition de l'*Éthique à Nicomaque*). L'accroissement du prestige

---

* [117] Cf. *Lois* 905 *A*–*B* avec Amos, IX, 1–3.
* [118] Cf. *Lois* 663 *D*–*E*.
[119] Cf. surtout *Moré* III, 17 (p. 34 *b*) et III, 23 (p. 49 *b*).
* [120] On en a, d'ailleurs, un témoignage direct; après avoir exposé sa doctrine sur la providence, en l'opposant à la doctrine d'Aristote, Maïmonide déclare: »Les philosophes également ont parlé dans ce sens (*scil.* que la providence veille sur les individus humains selon la mesure de leur perfection). Aboû-Naṣr, dans l'introduction de son commentaire sur *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote, s'exprime en ces termes: ceux qui possèdent la faculté de faire passer leurs âmes d'une qualité morale à une autre, ce sont ceux sur lesquels Platon a dit que la providence de Dieu veille sur eux le plus.« *Moré* III, 18 (p. 38 *b*–39 *a*). Maïmonide aurait pu trouver des textes semblables dans Aristote; il n'y a pas de doute
* qu'il savait cela; pourquoi donc ne cite-t-il pas Aristote, mais Platon ou Fârâbî?

reconnu au courage s'explique par deux caractères de l'Islam, la tendance missionnaire, inhérente à une religion universelle, et la polémique contre les menaces »superstitieuses«, inhérentes à une religion universelle qui est, par là-même, populaire. 1° Les *falâsifa* étant musulmans, ils reconnaissent le commandement de la guerre sainte, entendue par eux comme guerre civilisatrice, ou plutôt, ils sont guidés par l'idée d'une civilisation réalisable seulement par des guerres civilisatrices: cette idée est absente de la pensée de Platon. Averroès, dans sa paraphrase de la République, s'exprime | là-dessus de la manière suivante: »(Dicimus) ✻36
Platonem, cum de virtutibus tractare instituit, de fortitudine primo initium sumpsisse, enimvero, ratio ipsa, modusque sciendi, quibus eam perfectissimam cives adipiscantur, et servent, ea est, ut quod primum sit operum huius virtutis propositum in civitate observemus. Dicendum ergo est duplicem omnino viam esse, ex qua virtutes in animis civium reperiantur. Alteram, si illorum animis, seu Rhetoricis, seu Poeticis orationibus altius opiniones imprimentur… hoc autem disciplinae genus in eos ut plurimum convenit cives, qui a teneris similibus rebus assueverint, atque ex his duabus disciplinae viis prior illa naturae magis consentanea est. Posterior etenim ea est, cuius usus in adversarios potissimum, ac odiosos nobis est, eosque qui virtutibus illis debitis adhaerere recusant, quam quidem viam quis nuncuparit.. castigatricem. Neminem autem latere debet huic posteriori viae, inter cives huius Reip. praestantissimae locum non esse… Atqui nonnullae aliae gentes improbae adeo existunt, minimeque virtuti parentes, quarumque mores inhumani sunt, ut nulla alia ratione institui possint, nisi cum illis confligatur, ut virtutibus obsequantur… Similisque ratio est in legibus, quae ab humanis legibus non discrepant. Quemadmodum nostra haec lex divina, cum via ipsa, quae ad Deum gloriosum ducit, sit duplex: altera quidem, quae sermone, atque oratione nititur: altera, quae armis. Sed cum haec particularis ars (sc. bellica) non nisi morali via tuto perficiatur…, haec certe ipsa virtus fortitudo est… estque quod Aristoteles sensit de praestantissimae Reipub. bellis, ut Alpharabius memorat: *quod tamen a Platone hoc in libro dictum videtur non in eum sensum, ut haec ars ad eum finem adinventa sit, verum ob necessitatem*… quae sane sententia probabilis est, si hominum genus quoddam daretur, quod proclive ad humanas perfectiones, contemplativas praesertim, esset.« (*Loc. cit.*, fol. 175 *a*, col. 2, 1, 36 – 175 *b*, col. 1, 1. 50). Comp. Fârâbî, *k. taḥṣîl*, pp. 31–32.

2° En paraphrasant le passage de la *République* où Platon demande

que les philosophes soient braves (486 B), Averroès dit: »Ad haec Fortitudo quoque in hoc octavum obtinebit locum, nam sine fortitudine rationes illas debiles, non demonstrativas, in quibus eum (sc. philosophum) educari contigit, nec contemneret, neque refelleret, quod quidem magis etiam perspicuum est in his, qui in nostris civitatibus educati sunt.« (*Loc. cit.*, fol. 182 *b*, col. 1, l. 40–45). Ces phrases impliquent une certaine critique du point de vue de Platon, comme on voit en les comparant avec le passage de Platon paraphrasé ainsi par Averroès. Cette critique est faite d'une manière explicite dans la paraphrase du
*37 dixième livre de la République: | »decimus Platonis liber huic civili, quam tractamus disciplinae, nihil admodum (confert) … (Plato) suasorias inductiones, ac rationes locis quibusdam probabilibus depromptas subdidit, quibus animam immortalem esse probaret. Et infert deinde fabulam… Enimvero iam nos antea saepius prae diximus, istiusmodi fabulas non esse alicuius momenti… Etenim Platonem videri eam fictam, fabulosamque rationem ingerere, quae tamen nihil ad humanam probitatem necessaria sit… Quippe quod homines non paucos cognoscimus, qui suis ipsi legibus, atque moribus freti expertes plane, et rudes istarum fictionum, nihil virtute, nihil vitae instituto professoribus talium historiarum concesserint« (fol. 191 *b*, col. 2, l. 11–39).

Quant à une autre différence de principe entre les *falâsifa* et Platon, v. ci-dessous p. 26, n. 80.

P. 26, n. 80. Cf. aussi Averroès, *In Rempubl. Plat.* (fol. 182 *b*, col. 1, l. 50–54). La condition que le philosophe-roi ait une bonne élocution,
* n'est pas mentionnée par Platon. Les *falâsifa* attachent une importance plus grande à la rhétorique que ne le faisait Platon; selon eux, le prophète est en même temps philosophe et orateur (cf. particulièrement Averroès, *Faṣlul-maqâl*, passim, et ci-dessus p. 30, n. 98.) Par conséquent, on trouve des remarques intéressantes concernant la loi révélée dans les discours des *falâsifa* sur la rhétorique (cf. par ex. Fârâbî, *Ihsâ al'oloum*, p. 26, et Averroès, *Paraphrase de la Rhétorique d'Aristote*, Ms. Paris, Cod. hébreu 1008, fol. 92 *b* et suiv.), et la topique. Rappelons d'ailleurs la relation originale entre la rhétorique et la science politique.

Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss

Die in diesem Band veröffentlichten Marginalien enthalten sämtliche Eintragungen aus dem jeweiligen Handexemplar von Leo Strauss. Nicht aufgenommen wurden lediglich Korrekturen von Irrtümern und Druckfehlern. Sie sind im Text unserer Ausgabe selbst berücksichtigt und in den *Editorischen Hinweisen* vermerkt. Die mitgeteilten Notate waren allem Anschein nach nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Strauss trug sie in seiner schwer zu entziffernden Handschrift, zumeist mit Bleistift, für sich selbst in die Sonderdrucke seiner Aufsätze ein. Das erklärt die starke Verkürzung und extreme Verdichtung der Bemerkungen, die sich über einen längeren Zeitraum erstrecken.

Die Wiedergabe der Marginalien folgt in allen Einzelheiten dem Wortlaut der Handexemplare. Abweichende Schreibweisen (Cusari und Cuzari, Mischna, Mishna und Mishnah, etc.) wurden beibehalten, Abkürzungen (Ar. für Aristoteles, H. für Hilchot, oder p. m. für penes me = in meinem Besitz, etc.) sind nicht aufgelöst. Auf die Erläuterung der Notate und die Identifizierung der Referenzen wurde verzichtet. Die Edition beschränkt sich darauf, die Marginalien selbst vollständig zu dokumentieren und der zukünftigen Forschung zur Verfügung zu stellen.

Bei den Seitenzahlen handelt es sich um die der Erstveröffentlichung. Sie sind am Rand der vorliegenden Edition fortlaufend angegeben. Sternchen markieren dort die Stellen, die die Marginalien zum Gegenstand haben. Wenn sich die Eintragung ohne nähere Kennzeichnung am oberen oder unteren Rand der Seite oder auf einem eingelegten Blatt findet, ist das Sternchen der entsprechenden Seitenzahl am Rand des Textes vorangestellt.

[Seite 1 zum Aufsatz insgesamt]
cf. Wolfson's implicit critic. in his *Philo* II 428 f.

[Seite 4]
*voy. le resumé de Phaedrus 244 par Fārābī (Reshit hokmah 75, 12)

[Seite 8]
cf. below 11 f. and *Essays on Maimonides* 129 n.

[Seite 8, Fußnote 15]
s. I Introd.

[Seite 9]
*cf. I 71 (94 a)

[Seite 10]
*Zur Interpretation vgl. Attikos' Kritik der aristotel. Ethik bei Euseb, Praep. evang. XV 5 ff.

[Seite 11]
– aber die *Sache*

[Seite 11]
cf. »Philos. Abhdl.« Dieterici 17–18

[Seite 11, Fußnote 28]
*Politik – Ökonomik – Ethik: Ghazzali, Maqāsid II (= Metaphysica I, praepositio 1.)
Politik – Ökonomik – Ethik: Karäer Nissi ben Noah (see Wolfson, Classification, Hebrew Union College Jubilee Volume, 274, n. 33 f.).
Ethik – Politik – Ökonomik: Farabi, Philos. Abhdl., 51.
Das Verständnis der Ethik als polit. Wiss. noch bei Abravanel, insofern er Aristoteles als Verf. der Ethik, sowie die Moralisten wie Seneca als המדיני bezeichnet (s. z. B. ad 1 Sam 18, 1; 2 Sam 22, 20; 1 Reg 14, 21).
Cf. also my excerpts from RLbG.
Cf. Boethius: order of study begins with *practical* philos. and *ascends* to theoretical philos. (theology, physics, metaphysics) (this is *Platonic*: Plato's practical philos. is exoteric preliminary, whereas *Ar.*' practical philos. is *not* exoteric.)

[Dazu auf eingelegtem Blatt:]
Arist., Eth. Nic. VI 9, 1142 a 9–10 (Ethik / φρόνησις [1] – Ökonomik –

Politik) (gegen Wolfson). Vgl. Thomas Aqu. zu dieser Stelle: der *sachliche* Vorrang der Politik vor der Ökonomik, und dieser vor der Ethik, quia totum est principalius parte, et per consequens civitas quam domus, et domus quam unus homo.

– Eth. Eud. I 8, 1218 b 13 (Politik – Ökonomik – φρόνησις)

[1]Identifikation von φρόνησις und ἠθικη – bei Heliodor, Paraphr. Eth. Nic. (123, 7 ff. Heylbut)

David Armenius, Prolegomena philosophiae, c. 23–24 (74, 11 ff. Busse):

Αλλ'ἰστέον ὅτι ἄλλως τὸ πρακτικὸν διαιροῦσιν οἱ Ἀριστοτελικοὶ καὶ ἄλλως οἱ Πλατωνικοί: οἱ γὰρ Ἀριστοτελικοὶ εἰς τρία αὐτὸ διαιροῦσιν, εἰς ἠθικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν … Οἱ δὲ Πλατωνικοὶ λαμβάνονται τῆς διαιρέσεως λέγοντες ὅτι κακῶς ἡ παροῦσα διαίρεσις ἔχει· οὐδέποτε γὰρ γένος εἰς τρία εἴδη διαιρεῖται, ἀλλὰ πάντως εἰς δύο …. ἄλλως τε δὲ οὐδέποτε τὰ ἀντιδιαιρούμενα εἴδη τὸ αὐτὸ τέλος ἔχουσιν, … ταῦτα δὲ τὸ αὐτὸ τέλος ἔχουσι· καὶ γὰρ καὶ τὸ ἠθικὸν καὶ τὸ οἰκονομικὸν καὶ τὸ πολιτικὸν τὸ αὐτὸ τέλος ἔχουσι, φημὶ δὲ τὸ κοσμεῖν τὸ ἦθος. ἔτι δὲ οὐδέποτε τὸ ποσὸν τὸ αὐτὸ εἶδος ἐναλλάττει … τὸ δὲ ἠθικὸν καὶ τὸ οἰκονομικὸν καὶ τὸ πολιτικὸν ἑνὸς εἴδους εἰσίν

die Platoniker teilen τὸ πρακτικὸν εἰς δύο, εἰς νομοθετικὸν καὶ δικαστικόν.

Elia, Prolegomena philosophiae, c. 12 (31, 27 ff. Busse): Aristoteles (!) teilt τὸ πρακτικὸν in drei Teile: Ethik – Ökonomik – Politik – usw. (s. o. David).

Elia, In Categorias Prooemium, (116, 15 ff. Busse): Ethik – Ökonomik – Politik.*

Aspasius, In Eth. Nic. c. I 1 (6, 26 ff. Heylbut). Politik – Ökonomik – Ethik – vom Ganzen zu den Teilen gehend.*

*Zur Herkunft *beider* Einteilungen vgl. Arist. Pol. I 1, 1253 a 19 f. und 25 f. einerseits – I 2, 1253 b 1 ff., 1260 b 13 ff. andererseits.

[Seite 12]

*Strauss, Abravanel 110. Cic., Off. I 53 ff., III 69. Legg. III 3. ND III 93.

Fin III 64; IV 5; V 66; *Legg* III 3, 14; *Rep* I 41; *Div* I 12; *N. D.* III 93; *Acad.* II 136–137

[Seite 12]
*Sepher ha-madda, p. m. 3 b 23.
Ar. *Politics* 1285 b 33

[Seite 12, Fußnote 30]
cf. Baron, *RMbM' historical outlook*

[Seite 12, Fußnote 35]
Steinschneider, Alfarabi, 66.

[Seite 14]
Igereth Teman!

[Seite 20]
cf. H. abodah sarah I 3

[Seite 21]
cf. auch I 63

[Seite 22, Fußnote 64]
cf. Cusari II 2

[Seite 22, Fußnote 66]
cf. Moreh III 24 (52 a).

[Seite 22]
*H.melachim XII 2.

[Seite 23]
*Ibn Sina, Kanon I 1 (zitiert von Albo, Iqq., I 25).

[Seite 24]
*cf. Averr. in Plat. Rempubl. fol. 176 a, col. 1, l. 56–58. [zu: *République* 375 C]

[Seite 27]
cf. Moreh II 36 (262, 20–27)

[Seite 29 ohne Zuordnung]
Beginning of the world – no end.

One eternal shari'a – but infinite repetition of Messianic ages. For: the Messianic age comes to an end, and yet mankind lives on.
Thus the difficulty can be solved that RMbM insists in an unusual way on the sacrificial laws and yet depreciates them as necessary only for combating idolatry (Sabeanism): paganism has disappeared; in the Messianic age, true knowledge of God will be universal: hence the need of sacrificial laws is zero, and God does not do, nor command, anything superfluous. The solution: *return* of Sabeanism at the end of the Messianic age. *But*: Moreh II 29 (Weiss 187). Cf. Cohen in MbM 130.
Paganism an *eternal* danger: the counter-poison must be *always* disposable. The counterpoison has not only its *specific* virtue (against Sabeanism), but also a general one (against paganism as such). Connection between paganism and the specific charms of a normal political life: no need for that counterpoison in exile (cf. *Rep*. (s. v. Theages) on the advantages of exile).
Guide I 36 (56, 21): possibility of עיר in the *future*.

[Seite 29]
*Sarachek, The doctrine of the Messiah, 1932. Cf. H. Megilla II 18 and H. Ta'anit V 19, and H. Para adummah III end.

[Seite 29]
Is limited duration of Messianic age not *necessary* because there cannot be *permanent* miracles (cf. *Resurrection*)? Hyamson 92 a 14 ff. (Messiah is a prophet near to Moses – this *implies* miracle – no: it implies *ceasing* of the miracle of *Versagung* of prophecy).

[Seite 29]
prophète* [zu: *sage*]
*cf. II 36 Ende, I 30 Ende, I 61 (101, 23–26)

[Seite 29]
cf. Baron, Outlook 107.
cf. H. Teshubah IX 9.

[Seite 29]
This he has in common with Moses! Cf. the abolition of the books of the other prophets in the Messianic time (H. Ta'anit V 19). → Superiority of the Messianic age to the age of Sinaitic revelation – perhaps alluded to in Thehiyat ha-mettim 23 u. – 24 o. and 31.

cf. Porta Mosis alicubi on the *limited* duration of the Messianic era (cf. Roth 114).
Albo III 20 (184, 11–12) and IV 8 (62, 1–8). Sanhedrin X (Messiah).

[Seite 29, Fußnote 94]
*Betr. messianist. Auslegung dieser Stelle cf. II 29 (63 b – 64 a).
What about difference between Israel and Gentiles? Or the possibility of *one* universal pol. community? (cf. Farabi Siyāsa 39 f. with parallel in Musterstaat). cf. H. Melakkim XII 5. Cf. Herm. Roth 129.
cf. Albo II 20 (121, 15–122, 4).

[Seite 31]
I 2 in princ., I 23

[Seite 33]
*cf. Lactanz, De ira c. 13 (schreibt das Raisonnement Epikur zu!). Sextus Empiricus, *Pyrrhonism.* III 8 ff.

[Seite 34, Fußnote 117]
cf. Xenophon *Anabasis* II 5, 7.

[Seite 34, Fußnote 118]
*Rep. 382 D und 389 B (Averr., l. c., 176 b, col. 2, l. 13–21).

[Seite 35]
cf. my *Hobbes* 146 n.
cf. (Ptolemaeus v. Lucca), De reg. princ. IV 6: pugnare . . . summa est *actio*, cum sit actus fortitudinis, qui solus si laudabiliter exerceatur, mereretur coronam. *Aber* l. c. IV 10 in fine: nostrum non videtur congruum dicere pugnari . . .
Cicero *Off* I 15, 46 und 16, 51. *II 5, 18.*

[Seite 35, Fußnote 120]
→ wahre Vorsehungslehre ist philosophisch, natürlich.
Cf. my MS note to my German article on RMbM' Vorsehungslehre p. 95.

[Seite 35, Fußnote 120]
*cf. the similar case in I 71 where he quotes Themistius (instead of Ar.)

– see Narboni ad loc. – why? Cf. RLbG on Themistius' doctrine of νοῦς ὑλικός (≠ Alexander whom *RMbM* follows).

[Seite 36 ohne Zuordnung]
**Rep* 459 C.

[Seite 37 ohne Zuordnung]
*Cf. digest from the *Ethics* (see my *Hobbes* 42, 46) in Chatsworth Library: Orditur Aristoteles revera doctrinam virtutum a fortitudine, respexit enim ad obiectum, quod cum in fortitudine sit maxime arduum, idcirco illam ordine proposuit . . .
Cf. Thomas Aqu. ad EN no. 585 and 759 and S. th. II 2, qu. 123 art. 12. Thomas ad *Politics* 107 a, 412 b (fortitude *lower* than justice, prudence)

[Seite 37 ohne Zuordnung, auf eingelegtem Zettel]
Ad: *Messiah* –
Cf. Iggeret Teman 90, 18 ff. Halkin: the Messiah will do miracles – with H. melakim XI – XII and H. teshubah: no miracles – but Messiah is a prophet: yet prophecy is as such not a miracle – the miracle consists in the *refusal* of prophecy.
Now, if there are no miracles whatever in the Messianic age (for Resurrection is not necessarily connected with Messianic age – see *Tr. on Resurrection*), there will *at least* [be] the *possibility* of war.
Cf. H. melakim XI 4 and XII 2–5 and *Resurrection* 21,11–23,12 Finkel.
Cf. also limited duration of Messianic age and no abolition of human hierarchy and of difference between Israel and Gentiles (→ *political* rule)
As for miracles in the *future* (and human (?) Messianic miracles), s. 8 Chapters VIII (30, 15–17 Wolff)

[Seite 37]
*Auch nicht in Taḥṣil 44 f., wo Farabi Plato ausdrücklich zitiert.
Cic. Rep. VI 1. 1.

Eine vermißte Schrift Farâbîs

(1936)

In einem Artikel, der im letzten Bande der JQR erschienen ist, hat I. Efros zu zeigen versucht, daß »the second of the three parts of (Falqera's) Reshit hokmah, entitled החלק השני במספר החכמות, is a literal translation of the whole of Alfarabi's important | work known as 97
the ›Encyclopedia‹ or by its Arabic title as Iḥṣâ al-'Ulûm«. (JQR, N.S., Vol. 25, p. 227). Diese Behauptung bedarf einer erheblichen Einschränkung, die vorzunehmen Efros offenbar nur darum unterlassen hat, weil ihm die Editionen von Iḥṣâ al-'ulûm noch nicht zugänglich waren.

Reschith chochmah II zerfällt in 9 Kapitel (genauer »Teile«), Iḥṣâ al-'ulûm in eine Einleitung und 5 Kapitel. Es entspricht

Reschith chochmah II	Kap. 1	Iḥṣâ al-'ulûm Einleitung
	Kap. 3	Kap. 1
	Kap. 5	Kap. 2
	Kap. 6	Kap. 3
	Kap. 7–8	Kap. 4
	Kap. 9	Kap. 5.

Wie diese Liste vermuten läßt und die Prüfung der Texte selbst bestätigt, sind das 2. und das 4. Kapitel von R.Ch. II nicht Farâbîs Encyclopädie entlehnt. Dasselbe gilt von nicht unerheblichen Teilen aller übrigen Kapitel. Nicht der Encyclopädie Farâbîs entlehnt sind:

im 1. Kapitel: der 5. und 6. »Nutzen« des Buches (ed. David, 21, 2–19);

im 3. Kapitel: die Erklärung von פעל, שם und מדבק (24, 8–27, 20); Falqēra selbst sagt mit Bezug auf diesen Einschub: (24, 18–19) וצריך שנבאר זה אע״פ שאין זה מכוונת זה הספר.

im 5. Kapitel: der letzte Teil (39, 25–41, 10). Falqēra selbst sagt mit Bezug auf diesen Einschub: וכבר הארכתי וגו׳. (41,8)

im 6. Kapitel: die Erklärung von Analysis und Synthesis (43, 14–28);

im 7. Kapitel: der letzte Teil (51, 24–53, 9). Falqēra selbst sagt mit Bezug auf diesen Einschub: ואלו הענפים לא זכרום מקצת הפילוסופים בזכרם מספר החכמות. ואני כדי שיהיה הספר שלם זכרתים. (53, 8–9)

im 8. Kapitel: der letzte Teil (54, 19–55, 30). Der Einschub beginnt mit den Worten: ויש מי שחלק זו החכמה וגו׳

im 9. Kapitel: der letzte Teil des Abschnittes über die politische Wissenschaft (58, 19–59, 5).

Die nicht der Encyclopädie Farâbîs entnommenen Teile der Kapitel 7, 8 und 9 sind eine (mehr oder weniger wörtliche) Übersetzung der entsprechenden Abschnitte in Ibn Sînas Encyclopädie (Iqsâm al-ʻulûm). Ich weise die Stellen aus Ibn Sînas Schrift nach Alpagus' lateinischer Übersetzung (in: Avicennae Compendium de anima etc., ab Andrea Alpago … ex arabico in latinum versa, Venetiis 1546) nach:

R. Ch. II, Kap. 7 (51, 24–53, 9) – Avicenna, ed. Alpagus, fol. 141–142;
Kap. 8 (54, 19–55, 30) – fol. 143–144;
Kap. 9 (58, 19–59, 5) – fol. 140 b.[1] |

98 Um die Quelle des nicht Farâbîs Encyclopädie entnommenen Teils des 3. Kapitels zu ermitteln, muß man berücksichtigen, daß dieser Abschnitt (24, 8–27, 20) denselben Gegenstand behandelt wie der größere Teil des 13. Kapitels von Maimunis Milloth hahiggajon, wo gelegentlich ein Satz aus Farâbî zitiert wird. – Der letzte Abschnitt des 5. Kapitels (39, 25–41, 10) ist Farâbîs Schrift über die Tendenzen von Platon und Aristoteles entlehnt (s. u. Anm. [10a]).

* Der wichtigste Zusatz Falqeras ist das 4. Kapitel, das von der Genesis der Wissenschaften handelt. Es läßt sich gegenwärtig noch nicht beweisen, daß dieses Kapitel eine mehr oder minder wörtliche Übersetzung eines Abschnittes aus einer Schrift Farâbîs ist. Aber es ist unzweifelhaft, daß die daselbst entwickelten Gedanken auf Farâbî zurückgehen. Man vergleiche z. B. den Schluß des Kapitels (30, 28 ff.) mit dem Schlußteil von Iḥṣâ al-ʻulûm (bzw. mit Reschith chochmah 59) oder die unmittelbar vorangehende Stelle (30, 25–28)[1a] mit Farâbîs k. taḥṣîl al-saʻâda, pp. 39–42 (bzw. mit Reschith chochmah 70, 17–19). An Farâbî erinnert

---

[1] Zur letztgenannten Stelle vgl. Strauss, Philosophie und Gesetz, Berlin 1935, 111.

[1a] Diese Stelle ist übrigens der beste Schlüssel zum Verständnis von Maimunis Prophetologie. Falqera sagt daselbst, die Gesetzgebungskunst sei die Kunst, die

auch und vor allem die in diesem Kapitel passim vorkommende, auf die politische Funktion der Wissenschaft hinweisende Rede davon, daß die Wissenschaften in der *Nation*, bzw. in den Nationen entstehen. Dieselbe Rücksicht rechtfertigt auch die (vorläufig ebenfalls hypothetische) Zuweisung des 2. Kapitels, das von der Genesis der Sprache in den Nationen handelt, an Farâbî.

Falqeras Buch ist ein entschieden jüdisches Buch, während die Vorlage nicht im selben Grad ein islamisches Buch ist. So | entsprechen 99
den Bibelzitaten in R. Ch. II (54, 4–5 und 54, 15–17) bei Farâbî keine Zitate aus dem Qur'ân oder anderen islamischen Quellen. Dieselbe Differenz zeigt sich vielleicht am deutlichsten darin, daß Falqera zu den von Farâbî aufgezählten »Nutzen« einer Encyclopädie der Wissenschaften die zwei folgenden »Nutzen« hinzufügt, indem er ausdrücklich bemerkt, daß diese beiden von größerer Wichtigkeit seien als die vorhergehenden (sc. Farâbî entlehnten) »Nutzen«: 1. eine hebräische Encyclopädie der Wissenschaften ist notwendig, damit der durch die Galuth verschuldete Verlust der »Weisheit unserer Weisen« wiedergutgemacht werden kann;[2] 2. »aus diesem Buche wird klar werden, ob wir von unserer Thorah aus dazu berechtigt sind, diese (sc. alsbald zu besprechenden) Wissenschaften zu lernen, oder nicht, oder ob sie irgend einer Sache widersprechen, die in unserer Thorah erwähnt wird…[3] Dies war die erste Absicht bei der Komposition dieses Buches…« (21, 2–19). Das Falqera bestimmende Interesse, die Übereinstimmung zwischen den Lehren der Philosophie und den Lehren des Gesetzes zu erweisen, ist in keiner Weise charakteristisch für Farâbî, wie insbesondere dessen Ency-

---

spekulativen Begriffe, deren Verständnis der Menge schwerfällt, vermöge der Einbildungskraft bildlich darzustellen, und das Vermögen, diejenigen politischen Handlungen hervorzurufen, welche zur Erreichung der Glückseligkeit dienlich sind, und die amphibolische Rede von denjenigen spekulativen und praktischen Dingen, die der Menge nur auf amphibolische Weise zugänglich sind. Darin liegt u. a.: die (von Maimuni wie von den Falâsifa behauptete) Angewiesenheit der Propheten auf die Vollkommenheit der Einbildungskraft ist nur von der politischen, gesetzgeberischen Funktion der Prophetie aus zu verstehen. *

2 Vgl. hierzu Maimuni, Moreh nebuchim I 71 in princ.

3 Zu dieser Anordnung der Fragen: a. gesetzliche Zulässigkeit des Philosophierens, b. Widerspruch oder Übereinstimmung zwischen Philosophie und Gesetz, vgl. mein Referat über Ibn Ruschds Faṣl al-maqâl in »Philosophie und Gesetz«, p. 71.

clopädie der Wissenschaften zeigt: nach Farâbî sind die Religionswissenschaften (fiqh und kalâm) nicht mehr als Zweige der politischen Wissenschaft. In diesem Zusammenhang sei vermerkt, daß Farâbîs Ausführungen über den Kalâm von Falqera erheblich verkürzt werden (vgl. 59–60).

So interessant sie in mancher Hinsicht ist – die Tatsache, daß im *zweiten* Teil von Reschith chochmah der größte Teil von Farâbîs Encyclopädie, sowie erhebliche Teile von Ibn Sînas Encyclopädie erhalten sind, ist von keiner besonderen Wichtigkeit; denn die Originale sind ediert, und außerdem sind sie in lateinischen Übersetzungen zugänglich, die brauchbarer, weil vollständiger, als Falqueras hebräische Über-
100 setzung sind.[4] Anders | verhält es sich hinsichtlich des *dritten* Teils von Reschith chochmah; denn dieser Teil, der die Übersetzung von Farâbîs Buch über die Tendenzen von Platon und Aristoteles enthält, muß das Original ersetzen, dessen größter Teil wenigstens vorläufig als verloren zu gelten hat. Daß der 2. und 3. Teil von Reschith chochmah III dem erwähnten Werke Farâbîs entnommen seien, hat bereits Steinschneider vermutet.[5] Nunmehr, nachdem Farâbîs k. taḥṣîl al-sa'âda durch die Edition Haiderabad 1345 zugänglich gemacht worden ist, läßt sich beweisen, daß der gesamte dritte Teil von Reschith chochmah eine (wenn auch erheblich verkürzte) Übersetzung von Farâbîs Buch über die Tendenzen des Platon und des Aristoteles ist.

Der erste Teil von R. Ch. III ist eine (unvollständige) Übersetzung von Farâbîs k. taḥṣîl al-sa'âda. Zum Beweis zitiere ich zuerst die Anfänge, und gebe ich dann ein Verzeichnis der einander entsprechenden Stellen der beiden Schriften.

Farâbî: »Buch von der Verwirklichung der Glückseligkeit. Die menschlichen Dinge, die sich bei den Nationen und den Bewohnern der Städte verwirklichen müssen, damit sich mittels derselben bei ihnen die irdische Glückseligkeit im anfänglichen Leben und die höchste Glückseligkeit in jenem Leben verwirkliche, (zerfallen in) vier Gattungen: die spekulativen Tugenden, die kogitativen Tugenden, die moralischen Tu-

---

[4] Iḥṣâ al-'ulûm ist ediert worden von O. Amin, Kairo 1350, und von A. G.
100 Palencia, Madrid 1932 (vgl. P. Kraus' Rezension dieser Ausgabe in: | Islam XXII 82–85). Die lateinische Übersetzung von Gerard von Cremona ist in der ed. Palencia abgedruckt. – Iqsâm al-'ulûm ist ediert worden in der Sammlung Tis' rasâ' il, Stambul 1298. Die lateinische Übersetzung von Alpagus findet sich in Alpagus' oben zitierter Sammlung.

[5] Alfarabi, St. Pétersbourg 1869, 176–178.

genden und die praktischen Künste. Die spekulativen Tugenden sind jene Wissenschaften, deren letzte Absicht lediglich dies ist, daß die seienden Dinge und das, was sie umfassen, zu Verstandenem (νοητά .... werden.«

Falqera:

החלק הראשון בביאור הדברים ההכרחיים בהשיג ההצלחה: ואומר כי הפילוסופים זכרו שהדברים האנושיים אשר בהגיעם באומות ובאנשי המדינות תגיע להם עמהם הצלחת זה העולם בחיים הראשונים והצלחה האחרונה בחיים האחרונים ארבעה סוגים והם השלמיות העיוניים [והשלמיות המחשביים] והשלמיות המעשיים [היצירייים :lies] והמלאכה המעשית. והשלמיות העיוניים הם החכמות אשר הכוונה האחרונה מהם שיגיעו | עמהם הנמצאים מושכלים על אמיתתם בלבד.

Falqera	Farâbî	Falqera	Farâbî	*101*
62, 2–4	(Zusatz Falqeras)	67, 1[7]–68, 26	26, 16–29, 15	
62,4–5	2, 6–7	68, 27–32	31, 3–10	
62, 5–9	(Zusatz Falqeras)	69, 1–12	31, 17–32, 17	
62, 9–28	2, 7–3, 19	69, 13–15	(Zusatz Falqeras)	
62, 28–29[6]	4, 2	69, 16–26	36, 12–37, 5	
62, 31–63, 10	4, 16–5, 10	69, 26–27	37, 16	
63, 10–14	(Zusatz Falqeras)	69, 27–28	38, 5–6	
63, 15–31	5, 11–6, 19	69, 28–70, 8	38, 9–39, 8	
63, 32–64, 1	8, 10–13	70, 8–10	(Zusatz Falqeras)	
64, 1–12	10, 7–11, 3	70, 10–14	39, 8–12	
64, 12–20	11, 6–18	70, 14–23	42, 5–16	
64, 20–65, 23	12, 14–14, 19	70, 23–29	42, 19–43, 8	
65, 23–66, 8	15, 3–16, 5	70, 29–71, 10	44, 13–45, 11	
66, 8–9	16, 15	71, 11–13	(Zusatz Falqeras)	
66, 10–30	20, 8–22, 8	71, 14–72, 4	45, 12–47, 5	

Das Taḥṣîl schließt mit den Worten:[8] »Die Philosophie, deren Beschreibung dies (sc. das soeben Ausgeführte) ist, ist von den Griechen als von Platon und Aristoteles stammend zu uns gelangt. Keiner von diesen

---

[6] Falqera rechtfertigt die Auslassung mit den Worten: וכבר זכרתי בחלק השני וגו׳ (62, 29–30).

[7] Falqera rechtfertigt die Auslassung mit den Worten: וכבר דברנו בשלמיות היצירייים בחלק הראשון (66, 31–67, 1).

[8] Vgl. den Schluß von R. Ch. III 1: והפילוסופיא שזה תארה הגיע מהיונים מאפלטון ומאריסטוטליס וכל אחד מהם נתן הפילוסופיא והדרכים לקנותה ולחדשם [ולחדשה :lies] כשתאבד. ואני ראיתי לזכור ספריהם בפרט ואע״פ שנזכר כל זה במה שקדם בכלל.

beiden hat uns die Philosophie gegeben, ohne uns zugleich die Wege zu ihr zu geben, und den Weg zu ihrer Wiederbelebung, fall sie getrübt oder vernichtet worden ist. Wir gehen in der Folge daran, die Philosophie des Platon und die Rangstufen seiner Philosophie darzustellen: Wir beginnen mit dem ersten Teil der Philosophie des Platon und lassen darauf die Stufen seiner Philosophie, eine nach der anderen, folgen, bis wir sie sämtlich erschöpft haben werden. Ebenso gehen wir mit der Philosophie vor, die uns Aristoteles gegeben hat: und zwar beginnen wir, seine Philosophie von ihrem ersten Teile an darzustellen. Hieraus wird deutlich werden, daß die Tendenz, die sie beide mit dem, was sie gegeben haben, verfolgten, eine und dieselbe ist, und daß sie beide eine und dieselbe Philosophie zu geben sich bemüht haben.«

Das Taḥṣîl ist also die Einleitung zu einem Werke, das der Darstellung der Philosophie Platons und Aristoteles' gewidmet war. Dasselbe gilt vom 1. Teil von R. Ch. III: der 2. Teil von R. Ch. III behandelt die Philosophie des Platon, der 3. Teil die Philosophie des Aristoteles.
102 Schon aus dem Schluß des Taḥṣîl, | vor allem aber aus dem Bericht Ibn al-Qiftis (ed. Lippert, p. 278) über Farâbîs Buch »Über die Tendenzen (der Philosophie) des Platon und des Aristoteles« dürfte sogar hervorgehen, daß dieses Buch, ebenso wie R. Ch. III, förmlich in drei Teile gegliedert war: in eine Einleitung, in der »die Geheimnisse und die Früchte der Wissenschaften« untersucht wurden und »der stufenweise Aufstieg« von Wissenschaft zu Wissenschaft erörtert wurde; »*darauf* beginnt er (Farâbî) mit der Philosophie des Platon, indem er die Tendenz, die er (Platon) mit ihr verfolgt, und seine (Platons) Schriften über sie mitteilt; *darauf* läßt er dem die Philosophie des Aristoteles folgen.« Dieser Beschreibung entspricht R. Ch. III vollständig. Am Schluß der Edition des Taḥṣîl ist noch die Überschrift des folgenden Teiles angegeben; sie lautet: »Die Philosophie des Platon, ihre Teile und die Rangstufen ihrer Teile vom ersten bis zum letzten«.[9] Die Überschrift des 2. Teiles von R. Ch. III: בפילוסופית אפלטון וסדר חלקיה מראש ועד סוף ist offensichtlich die Übersetzung hiervon.

Was insbesondere Farâbîs Darstellung der Philosophie des Aristoteles in dem genannten Werke angeht, so war sie, dem Bericht Ibn al-Qiftis zufolge, folgendermaßen aufgebaut: Farâbî »schickt ihr (der Philosophie des Aristoteles) eine bedeutsame Einleitung voraus, in der er

[9] Der Herausgeber bemerkt im Anschluß hieran: »Das ist alles, was wir von diesem Buche vorgefunden haben.«

seinen (Aristoteles') stufenweisen Aufstieg zu seiner Philosophie kundtut; darauf beginnt er, seine (Aristoteles') Tendenzen hinsichtlich seiner logischen und physischen Schriften zu beschreiben, ein Buch nach dem anderen, bis daß seine Rede hierüber, in der vorfindlichen Handschrift, zu dem Anfang der Theologie (Metaphysik) und dem auf der Physik beruhenden Beweis für sie (sc. für die Notwendigkeit der Metaphysik) gelangt«. Genau ebenso ist der 3. Teil von R. Ch. III aufgebaut: auf eine Einleitung, die den Weg des Aristoteles zu seiner Philosophie schildert (78, 6–80, 9) folgt die Darstellung der Logik (80, 10–81, 13) und der Physik (81, 14–91, 1) und schließlich der Beweis für die Notwendigkeit der Metaphysik, der auf der Physik beruht, und der Anfang der Metaphysik (91, 1 bis Ende): die Metaphysik selbst fehlt auch in R. Ch. III. Dieses Fehlen ist übrigens nicht, wie Ibn al-Qifti zu | meinen scheint, auf *103*
eine Korruption der Handschriften zurückzuführen, sondern es ent- *
spricht dem Plan Farâbîs: während er seine Darstellung der Philosophie Platons mit den Worten charakterisiert: »Wir beginnen mit dem ersten Teil der Philosophie des Platon und lassen darauf die Stufen seiner Philosophie, eine nach der anderen, folgen, bis wir sie sämtlich erschöpft haben werden«, sagt er hinsichtlich seiner Darstellung der Philosophie des Aristoteles nur: »Wir beginnen, seine Philosophie von ihrem ersten Teile an darzustellen.« Eine vollständige Darstellung der Philosophie des Aristoteles war also von Farâbî gar nicht beabsichtigt.[10] Und daher ist der 3. Teil von R. Ch. III eine (im großen und ganzen) vollständige Übersetzung des dritten Teils von Farâbîs Buch über die Tendenzen des Platon und des Aristoteles. Für diesen Schluß spricht selbst die einzige Abweichung Falqeras von dem durch Ibn al-Qifti bezeugten Aufbau des Farâbîschen Werkes: Falqera zählt nicht die einzelnen logischen Schriften des Aristoteles auf. Aber daß sie in seiner Vorlage aufgezählt waren, daß also diese Vorlage vollständig den Angaben Ibn al-Qiftis über Farâbîs in Rede stehendes Buch entspricht, wird durch die Tatsache bewiesen, daß Falqera seiner Gewohnheit getreu die Weglassung dieser

[10] Vgl. auch das ähnliche Abbrechen der Darstellung nach dem Hinweis von der Physik auf die Metaphysik in Taḥṣîl 12–14. – Es sei wenigstens beiläufig darauf hingewiesen, daß u. a. der Schluß der Aristoteles-Darstellung in R. Ch. III 3 und der entsprechende Abschnitt in Taḥṣîl (bzw. in R. Ch. III 1, S. 64–65) zum Teil wörtlich übereinstimmen.

Aufzählung ausdrücklich rechtfertigt:[10a] וכבר זכרתי בחלק השני הספרים השמונה שחבר בה (בחכמת ההגיון sc.) ארסטו׳ ונזכור אותה בכאן בקצרה (80, 11–12).

In Ibn Ruschds großem Metaphysik-Kommentar wird eine Schrift
* Farâbîs »Die zwei Philosophien« zitiert, die mit der von Falqera über-
104 setzten Schrift identisch ist. Die von Ibn Ruschd | aus dieser Schrift zitierte Äußerung Farâbîs läßt sich in R. Ch. III nachweisen.

Ibn Ruschd: »… Una autem istarum opinionum est, quod agens creat formam, et ponit eam in materia ….. Quidam dicunt quod illud agens invenitur duobus modis, aut abstractum a materia, aut non. Illud autem, quod est non abstractum apud eos, est sicut ignis, qui facit ignem, et homo generat hominem. Abstractum vero est illud, quod generat animalia et plantas, quae fiunt non a simili. Et haec est sententia Themistii, et forte Alpharabii, secundum quod apparet ex suis verbis in duabus philosophiis: quamvis dubitet in ponendo hoc agens in animalibus generatis a patre et matre.«[11]

Falqera:

…ורבים מהנפשיים יתנו אל החמרים אשר יפגשום ואשר יכינם הטבע להם נפש כי האדם הוא אדם היה לפניו אדם והאדם מאדם וכמו כן בבעלי חיים (…) מה שאינו בבעלי חיים ומהצמחים מי שאינו מצמח והגופים המחצביים אינם נהוים מהדומים להם במין ועל כן צריך לחקור אותו אלו ויותר מזה לחקור מי שנתן האנושית על דרך כלל והדומה לזה משאר בעלי חיים וצורת מין ומין … ועל כן צריך לחקור מי שנתן צורת אותו המין ועל דרך כלל מי שנתן צורות המינים אם הם הגופים השחקיים או השכל הפועל או יהיה השכל הפועל נותן הצורה והגופים השחקיים נתנו תנועות החמרים. (90, 22–31)

Durch diese Übereinstimmung dürfte vollends bewiesen sein, daß R. Ch. III eine Übersetzung von Farâbîs Schrift über die Tendenzen von Platon und von Aristoteles ist.

[10a] D. h. in R. Ch. 39, 25–41, 10. Falqera hat also den betr. Abschnitt des Buches über die Tendenzen von Platon und Aristoteles in seine Bearbeitung von Farâbîs Encyclopädie aufgenommen. Daß R. Ch. 39, 25–41, 10 dem Buch über die Tendenzen entlehnt ist, zeigt sich auch darin, daß dieser Passus in demselben narrativen Stil abgefaßt ist, der das Buch über die Tendenzen charakterisiert: beachte das hier wie dort immer wiederkehrende ואחר כך עיין (bzw. חקר o. ä.)

[11] ad Metaph. XII (comm. 18, fol. 143, col. 2, l. 27–39). – Die Stelle ist übrigens auch von Wichtigkeit für die Abgrenzung der Lehre Farâbîs gegen die Ibn Sînas.

Diese Schrift läßt sich also, wenn man sich erst eines Kanons für die Benutzung der nur in Falqeras Übersetzung erhaltenen Teile derselben versichert hat, einigermaßen rekonstruieren.[12] Diesen Kanon kann man durch die Beobachtung von Falqeras Tendenz und Technik in seiner Bearbeitung von k. taḥṣîl al-sa'âda und von Iḥṣâ al-'ulûm gewinnen. Falqera übersetzt im allgemeinen sehr wörtlich. Allerdings läßt er oft erhebliche Partien des Originals aus; bisweilen, indem er die Abweichung vom Original zu erkennen gibt. Die Zusätze sind im allgemeinen leicht als solche zu erkennen, ohne daß die Vergleichung mit dem Original notwendig (oder auch nur möglich) wäre.[13] Vor allem, wenn man die Tatsache berücksichtigt, daß | die meisten Zusätze Falqeras der ihn charakteristisch von Farâbî unterscheidenden Tendenz entstammen, die Übereinstimmung der Lehren der Philosophie mit denen des Gesetzes zu erweisen. Diese Tendenz ist oben an Beispielen aus seiner Bearbeitung von Iḥṣâ al-'ulûm aufgewiesen worden. Sie zeigt sich auch in seiner Bearbeitung des Taḥṣîl.[14] Dem widerspricht nur scheinbar die Tatsache, daß sich im Taḥṣîl (43, 9–17) eine Erklärung von »Imâm« findet, die Falqera unübersetzt gelassen hat; denn mit dieser Erklärung verfolgt Farâbî die durchaus nicht gläubige, sondern philosophische Absicht, von den islamischen Gegebenheiten zur Platonischen Lehre vom Philosophen-König weiter- und fortzuführen: »Die Bedeutung von Philosoph und Erster Führer und König und Gesetzgeber und Imâm ist eine und dieselbe.« * *105*

Da also Farâbîs Buch über die Tendenzen des Platon und des Aristoteles zu rekonstruieren ist, und da seine Encyclopädie der Wissenschaften, sein »Musterstaat« und sein Buch von den politischen Leitungen ediert sind, so sind seine zentralen Schriften erhalten und zugänglich. Die Interpretation seiner Lehre ist also möglich. Daß sie aber notwendig ist, dafür ist ein zulänglicher Beweis die Äußerung *Maimunis* über den »zweiten Lehrer«. Maimuni schreibt an den Übersetzer seines Moreh nebuchim: »Beschäftige dich mit keinen anderen logischen Büchern als mit denen, die der Weise Abû Naṣr al-Farâbî verfaßt hat. Denn

---

[12] Daß R. Ch. III 1 für die Herstellung des Textes des Taḥṣîl von Nutzen sein dürfte, sei beiläufig bemerkt.

[13] 72, 21–25: ומצאנו וגו׳; 75, 22–26: ויראה לי וגו׳; 77, 3–11: ראינו וגו׳ ונשוב למה שהיינו בו. Das letzte Beispiel ist von besonderer Bedeutung, weil durch diese | Bemerkung Falqeras sichergestellt wird, daß das vorangehende Referat über Platons Politeia seiner Vorlage entstammt. *105*

[14] Vgl. insbesondere die Zusätze 69, 13–15 und 71, 11–13. *

alles, was er verfaßt hat, überhaupt, und im besonderen sein Buch ›Die Prinzipien der Dinge‹[15] – alles ist reines Mehl.« Und er fügt alsbald hinzu, daß die Bücher Ibn Sînas, bei allen ihren Vorzügen, nicht mit denen Farâbîs zu vergleichen seien. Es wird Zeit, daß aus dieser maßgeblichen Erklärung über die wahrhaften Größenverhältnisse die Folge-
106 rungen für das Verständnis der islamischen und jüdischen Philo|sophie des Mittelalters gezogen werden: Am Anfang dieser Epoche der Philosophie-Geschichte steht nicht irgend ein »Vorläufer«, sondern der überragende Geist, der den Grund für die spätere Entwicklung gelegt und deren Grenzen abgesteckt hat, indem er die Wiederbelebung der Platonisch-Aristotelischen Philosophie als der Philosophie schlechthin sich zur Aufgabe machte.

[15] Der authentische Titel dieses Buches ist: »Die politischen Leitungen«. Es besteht aus zwei Teilen, deren erster die Hierarchie des Kosmos, deren zweiter die Hierarchie der Stadt behandelt. In derselben Weise aufgebaut ist das Buch vom Musterstaat, das in den Handschriften des British Museum und der Bodleian Library schlechthin als »politisches Buch« bezeichnet wird.

Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss

[Seite 98]
*cf. Farabi, De ortu scientiarum (ed. Baeumker) Revue néoscolastique de philosophie, vol. 41 (1938), 84 ff. Cf. Farmer, Al-Farabi's Arabic-Latin writings on music, 1934.

[Seite 98, Fußnote 1 a]
*cf. Arist. Metaph. 1074 a 38 und Alex. Aphr. sowie Averroës z. St.

[Seite 98, Fußnote 1 a]
*wohl Übers. von اقناع (cf. Reshit hokmah 70, 19) = Überredung [zu: *amphibolische* Rede].

[S. 103]
*vgl. Cuzari V 1, Thomas ad EN 1211; Efros' RMbM about Ab. b. Hiyya; Terminology s. v. חכמה
vgl. Moreh, Introd.: Politics > Metaphysics > Physics.
S. u. 105 n. 15.

[Seite 103]
*(sc. die exoterische und die esoterische Philosophie!) [zu: »*Die zwei Philosophien*«]

[Seite 105]
*cf. Razi on Socrates as his Imām (Kraus in Orientalia 1935).

[Seite 105, Fußnote 14]
*65, 32: האלוה יתה – vgl. dagegen taḥṣil 15 Abs. 2 Z. 1–2

Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis

*93

(1937)

Maimuni behandelt im Moreh Nebuchim die Lehre von der göttlichen Allwissenheit und der göttlichen Vorsehung nicht in einem eigentlich theologischen Zusammenhang. Er kommt auf diesen Gegenstand erst im 3. Teil des Moreh zu sprechen, nachdem er die thematische Behandlung wenigstens folgender Gegenstände abgeschlossen hat: 1. der Namen und Eigenschaften Gottes (I 1–70), 2. des Beweises der Existenz, Einheit und *
Unkörperlichkeit Gottes (I 71–II 1), 3. der separaten Intelligenzen und der Weltordnung (II 2–12), 4. der Schöpfung der Welt (II 13[1]–31), 5. der Prophetie (II 32–48). Auf die Besprechung der Prophetie folgt unmittelbar die thematische Interpretation des ma'aseh merkabah – Ezechiel 1 und 10 – (III 1–7). Diese Interpretation schließt mit der Bemerkung, daß, während *alles* Vorhergehende »bis zu diesem Kapitel«, also I 1–III 7, für
das Verständnis des ma'aseh mer|kabah unentbehrlich sei, »nach diesem 94
Kapitel«, also von III 8 bis zum Ende, in gar keiner Weise, nicht ausführlich und nicht andeutungsweise, von »diesem Gegenstand«, nämlich dem ma'aseh merkabah, die Rede sein werde; demgemäß geht Maimuni sofort zu »anderen Gegenständen« über.[2] Nun ist für Maimuni ma'aseh merkabah und Metaphysik (Theologie als philosophische Disziplin) identisch.[3] Daher bedeutet die abschließende Bemerkung am Ende von Moreh III 7, daß, während alle vorhergehenden Erörterun-

---

1 S. II 11 Ende.

2 III 7 Ende. Vgl. I 70 Ende.

3 מעשה בראשית הוא אלעלם אלטביעי ומעשה מרכבה הוא אלעלם אלאלאהי I Einl. (3 b Munk). Die Einschränkungen, denen diese Gleichsetzung unterliegt (s. II 2 Ende), können nur im Rahmen einer Untersuchung des Aufbaus und der Geheimlehre des Moreh angemessen behandelt werden. Nur soviel sei gesagt, daß jene Einschränkungen in einer eisagogischen Betrachtung vernachlässigt

gen (I 1–III 7) metaphysischen Charakters sind, die folgenden Erörterungen nicht zur Metaphysik gehören. Die Gegenstände des nicht-metaphysischen Hauptteils des Moreh sind: 1. die göttliche Vorsehung (und die mit der Vorsehungsfrage engstens zusammengehörenden Fragen betreffend den Ursprung und die Arten des Übels, sowie die göttliche Allwissenheit) (III 8–24), und 2. der Zweck der Thorah im allgemeinen und aller ihrer Anordnungen im besonderen (III 25–50). Wie immer es sich mit der Disposition des Moreh im übrigen verhalte: unzweifelhaft ist, daß Maimuni durch eben diese Disposition die Frage der göttlichen Allwissenheit und der göttlichen Vorsehung aus dem Themenbereich der Metaphysik ausschließt.[4]

Diese Feststellung verlangt, um genau zu sein, vier Ergänzungen. 1. Der erste Hauptteil des Moreh (I 1–III 7), den wir vorläufig als metaphysisch kennzeichneten, behandelt nicht bloß Themen der Metaphysik als der theologia naturalis, sondern auch solche, die man im Sinne
95 Maimunis, jedenfalls | im Sinne seiner exoterischen Lehre, einer theologia revelata zuzuweisen hätte (namentlich die Lehre von der Schöpfung der Welt). Die Einteilung der Gegenstände des Moreh in metaphysische und nicht-metaphysische folgt also keineswegs der Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarter Theologie.[5] Daher ist der Ausschluß der Vorsehungslehre aus dem Bereich der Metaphysik nicht identisch mit einer Zuweisung dieser Lehre an eine theologia revelata. – 2. Dem ersten Hauptteil des Moreh ist an geeigneter Stelle die Physik eingefügt. Die physikalische Erörterung wird durch die thematische Interpretation des ma'aseh bereschith (des Schöpfungsberichts) in ähnlicher Weise abgeschlossen,[6] wie später die umgreifende metaphysische Erörterung durch die thematische Interpretation des ma'aseh merkabah abgeschlossen wird. Demnach gehören die Gegenstände des zweiten, nicht-metaphysischen Hauptteils des Moreh ebenso wenig zur Physik

---

werden dürfen, da Maimuni selbst jedenfalls im Sepher ha-madda die unbedingte Gleichsetzung von ma'aseh merkabah und Metaphysik durchführt. Was die verborgene Disposition des Moreh angeht, so verweise ich vorläufig auf Anm. 35.

* * * [4] Einen weiteren Beleg hierfür liefert die Bemerkung in III 23 (50 b), daß für den Beweis der wahren Vorsehungslehre im Buch Hiob nur die sublunarischen Dinge, und »*kein anderes Ding*«, berücksichtigt werden, daß also dieser Beweis, d. h. der einzig mögliche Beweis, nicht metaphysischen Charakters ist. Beachte auch die Anfangsworte von III 8.

[5] Vgl. III 21 Ende mit II 16 ff.

[6] In II 30. Vgl. II 29 (65 b) und Anm. 3.

wie zur Metaphysik. Physik und Metaphysik machen gemeinsam mit der Mathematik das Ganze der theoretischen Philosophie aus.[7] Da die Gegenstände des nicht-metaphysischen Hauptteils offensichtlich nicht mathematischen Charakters sind, so bringt Maimuni, indem er diese Gegenstände erst nach dem förmlichen Abschluß sowohl der Physik als auch der Metaphysik behandelt, die Ansicht zum Ausdruck, daß dieselben aus dem Bereich der theoretischen Philosophie überhaupt auszuschließen seien. – 3. Maimuni handelt bereits innerhalb des theoretischen Hauptteils des Moreh (vor allem in II 10) von der Vorsehung.[8] Die in diesem Zusammenhang vorkommende Erörterung betrifft freilich allein die allgemeine Vorsehung, d. h. die verständige und kunstvolle Leitung des Weltganzen. Also nur die Frage der besonderen Vorsehung wird von Maimuni der theoretischen Philosophie entzogen.[9] Entsprechend handelt Maimuni bereits innerhalb des theore|tischen Hauptteils 96
vom göttlichen Wissen: nämlich um zu zeigen, daß die Zuweisung des Wissens an Gott der absoluten Einheit Gottes nicht widerspricht; nur und allerdings die allein von der Frage der besonderen Vorsehung aus verständliche und notwendige Frage der göttlichen Allwissenheit gehört in den nicht-theoretischen Hauptteil. – 4. Die Philosophie als Ganzes gliedert sich, wenn man von der Logik absieht, die lediglich ein Organon ist, in theoretische Philosophie einerseits, praktische oder menschliche

---

[7] Maimuni, Milloth ha-higgajon, c. 14.

[8] Von den zahlreichen gelegentlichen Erwähnungen der Vorsehung sehe ich hierbei natürlich ab.

[9] Maimuni bezeichnet die Vorsehung, von der er im ersten Hauptteil des Moreh spricht, als תדביר (הנהגה), die Vorsehung, von der er im zweiten Hauptteil spricht, als ענאיה (השגחה); vgl. besonders die Angabe des jeweiligen Themas in II 10 Anfang einerseits, in III 16 Ende und 17 Anfang andererseits. Wenngleich diese terminologische Unterscheidung von ihm keineswegs pedantisch festgehalten wird – er verwendet die beiden Ausdrücke meistens synonym –, so fällt doch auf, daß er in den einschlägigen Kapiteln des ersten Hauptteils (I 72 und II 4–11) vorzüglich von תדביר spricht, während in den einschlägigen Kapiteln des zweiten Hauptteils (III 16–24) vorzüglich von ענאיה die Rede ist. Es sei ferner auf I 35 (42 a) verwiesen, wo es heißt: ופי צפה תדבירה ללעאלם וכיף ענאיתה במא סואה... Die Herkunft dieser Unterscheidung bedarf der Untersuchung. Einen Fingerzeig liefert vielleicht Munk, Guide, III, 111, n. 2, wozu man vergleiche: Julius Guttmann, Das Problem der Willensfreiheit..., Jewish Studies in Memory of George A. | Kohut, New York 96
1935, 346–349. – Die erwähnte Unterscheidung deckt sich z. T. im Ergebnis, wenn auch keineswegs in der Intention mit der Unterscheidung zwischen ענאיה נועיה und ענאיה שכציה, die in III 17 (36 b und 37 a) und 18 (39 a) vorkommt. *

oder politische Philosophie andererseits.[10] Damit ist gesagt, daß der Ausschluß der Lehre von der göttlichen Allwissenheit und der göttlichen (besonderen) Vorsehung aus der theoretischen Philosophie die Zuweisung dieser Lehre an die praktische oder politische Philosophie bedeutet. Dagegen scheint zu sprechen, daß Maimuni im Zusammenhang einer Darlegung, welche die Behandlung der Vorsehungsfrage vorzubereiten bestimmt ist, gelegentlich bemerkt, die Behandlung »ethischer Gegenstände« gehöre nicht zum Aufgabenbereich des Moreh.[11] Denn eben damit scheint er insbesondere auszuschließen, daß der zweite Hauptteil des Moreh (III 8 bis Ende) der praktischen Philosophie angehört. Wider diesen Einwand muß bemerkt werden, daß die Ethik nach Maimunis Ansicht nur ein Teil, und zwar keineswegs der zentrale Teil, der praktischen oder politischen Philosophie ist: das Verständnis des Wesens der Glückseligkeit und die Hinleitung zu ihr ist Sache nicht der Ethik, sondern der Politik i.e.S. (der Lehre von der Leitung der Stadt).[12] Daraus ergibt sich: Maimuni kann sehr wohl leugnen, daß der zweite Hauptteil des Moreh zur Ethik gehört, ohne daß er damit die Zugehörigkeit dieses Hauptteils zur praktischen oder politischen Philosophie überhaupt im mindesten in Abrede stellte.

Maimuni schließt also durch die Disposition des Moreh die Frage der besonderen Vorsehung (und die ihr wesentlich zugehörende Frage der göttlichen Allwissenheit) aus dem Bereich der theoretischen Philosophie aus, und zwar so, daß dieser Ausschluß die Zuweisung jener Frage nicht etwa an eine theologia revelata, sondern an die Politik bedeutet. Die darin implizierte Kennzeichnung der genannten Frage ist für den Philosophiehistoriker befremdlich. Hat doch in der abendländischen, lateinischen Tradition, aus der die Philosophiehistorie hervorgegangen ist,
97 die Ansicht jedenfalls vorge|herrscht, daß eben diese Frage ein Thema der natürlichen Theologie, somit der theoretischen Philosophie sei.[13]

---

[10] Milloth, a.a.O.
[11] Moreh III 8 Ende.
[12] Milloth, a.a.O. Zur Interpretation vgl. RÉJ, 1936, 7–12 und 15.
* [13] Damit soll nicht bestritten werden, daß diese Ansicht auch innerhalb der islamisch-jüdischen Philosophie begegnet. Ich verweise auf Ibn Sînâs große Metaphysik und sein Compendium der Metaphysik, auf Ibn Ruschds Compen-
* dium der Metaphysik, auf Lewi b. Gerschoms Milchamoth ha-schem und auf Crescas' Or ha-schem. Albo folgt der älteren, durch Saadja und Maimuni vertretenen Tradition, wenngleich ihm der Leitgedanke dieser Tradition unverständlich geworden ist (s. Iqq. III Anfang).

Zum Verständnis der zunächst befremdlichen Ansicht Maimunis muß man zwei Momente derselben unterscheiden. Für diese Ansicht ist charakteristisch, daß ihr zufolge 1. die Vorsehungslehre an so später Stelle, nämlich nach den Lehren von Gottes Einheit, von der Schöpfung und von der Prophetie, behandelt wird, und 2. diese späte Behandlung die Zuweisung der Vorsehungslehre an die Politik impliziert.

Was die späte Behandlung der Vorsehungsfrage als solche angeht, so begegnet sie in den Anfängen der jüdischen Philosophie des Mittelalters, bei Saadja. In seinen Emunoth we-deoth kommt die Vorsehungsfrage erst vom 5. Traktat an zur Sprache, nachdem in den vorhergehenden Traktaten die Schöpfung, die Einheit Gottes, Gesetz und Prophetie, die Willensfreiheit behandelt worden sind. Indem Saadja mit einer Schärfe, die Maimuni im Moreh wenigstens auf den ersten Blick vermissen läßt, die Lehre vom Gesetz (3. Traktat: Von Gebot und Verbot) der Lehre von der Vorsehung vorausschickt, gibt er den ursprünglichen Grund für die späte Behandlung der Vorsehungslehre zu erkennen, der auch noch für Maimuni von Bedeutung ist: Vorsehung meint Gerechtigkeit der Belohnung und der Bestrafung, setzt eben damit ein Gesetz voraus, dessen Erfüllung belohnt und dessen Übertretung bestraft wird.[14] Da nun aber die Lehre vom Gesetz die Lehre von der Prophetie voraussetzt, diese wiederum die Lehre von den Engeln (separaten Intelligenzen), diese endlich die Lehre von Gott,[15] so ergibt sich die Notwendigkeit, der Maimuni insbesondere auch im Moreh Rechnung getragen hat, | die *98*
Lehre von der Vorsehung erst nach der Behandlung jener vier früheren Lehren vorzubringen. Saadja folgt im Aufbau seines genannten Werkes *
seinerseits dem mu'tazilitischen Kalâm. Durch die islamisch-jüdische Kalâm-Tradition war aber nicht bloß die späte Behandlung der Vorsehungslehre vorgezeichnet, sondern zugleich auch die förmliche Einteilung des gesamten Diskussionsstoffes in zwei Teile (Lehre von der Einheit Gottes und Lehre von der Gerechtigkeit Gottes), dergemäß die Vorsehungslehre, wie zuvor schon die Lehre von Gesetz und Prophetie, dem zweiten Teil zugehörte.[16] Die jener Tradition entstammende Anordnung bleibt also von Maimuni in gewissen Grenzen immer, auch in seinen

---

[14] Vgl. Moreh III 17 (34 b–35 a) mit dem 11. »Glaubensartikel« im Mischnah-Kommentar (Sanhedrin X).

[15] Moreh III 45 (98 b–99 a).

[16] S. Jacob Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia, Göttingen 1882, 131, und S. Pines, OLZ, 1935, Sp. 623.

philosophischen Darlegungen, anerkannt.[17] Das heißt: jene Anordnung ist für ihn ein bewährtes Fundament, auf dem er aufbauen kann, oder vielmehr der exoterische Vordergrund, der einen esoterischen Hintergrund zugleich fordert und verhüllt. Denn ein anderes ist die Zuweisung der Vorsehungslehre an die Doktrin von der Gerechtigkeit Gottes, ein anderes deren Zuweisung an die politische Wissenschaft. Mit anderen Worten: die Auffassung der Vorsehungslehre als eines Themas der Politik geht nicht auf die islamisch-jüdische Kalâm-Tradition, sondern auf eine eigentlich philosophische Tradition zurück. |

99 Die Vorsehungslehre wird dann zum Thema der Politik, wenn die ihr vorangehende Lehre von Prophetie und Gesetz der Politik zugewiesen wird. Dies letztere geschieht bei den Falâsifa, den sog. islamischen Aristotelikern, von Anfang an: sie verstehen den Propheten, den prophetischen Gesetzgeber als Philosophen-König im Sinne Platons, als Gründer der idealen, platonischen Stadt[18] (sei es im Sinne der Politeia,

---

[17] Wie sehr Maimuni dieser Tradition verpflichtet ist, erkennt man, wenn man
* (den Hinweis von Pines a. a. O. radikalisierend) mit dem Aufbau der Emunoth we-deoth die entsprechenden Anordnungen Maimunis vergleicht: 1. die Aufzählung der »Glaubensartikel« im Mischnah-Kommentar, 2. die (ebenfalls sich an Sanhedrin X anschließende) Parallele in H.th'schubah III 6–8, 3. den Aufbau des Sepher ha-madda, bzw. des Mischneh thorah im ganzen, 4. den Aufbau des Moreh. In unserem Zusammenhang muß hervorgehoben werden, daß Maimuni in allen vier Anordnungen die Anerkennung der Vorsehung *nach* der Anerkennung der Prophetie im allgemeinen und der Prophetie Moses im besonderen nennt. Die Vergleichung lehrt vor allem, daß die das Gesetz betreffenden »Glaubensartikel« (der 8. und der 9.) ihre Entsprechung in Moreh II 39–40 – nicht etwa, wie ich irrigerweise in RÉJ, 1936, 15, angenommen hatte, in III 25–50 – finden, daß also auch im Moreh die Lehre vom Gesetz (II 39–40) der Lehre von der Vorsehung (III 8–24) vorangeht. Vgl. insbesondere den auf Deut. 29, 28 und 30, 12 gestützten Hinweis auf die Dauer der Thorah in II 39 (84 b) mit Jesode ha-thorah IX 1.

[18] So sagt Ibn Ruschd in seiner Paraphrase der Politeia: »Quae omnia, ut a Platone de… optima Republica, deque optimo… viro dicta sunt, videre est in antiqua illa Arabum Reipublicae administratione, quae haud dubie optimam Platonis Rempublicam imitari putabat…« Opp. Aristot., Venet. 1550, III, fol. 188a, col. 2, l. 33–40. – Der platonisch-politische Ursprung von Maimunis Prophetologie wird gewöhnlich verkannt. Auf den Ursprung dieser Verkennung wird man geführt, wenn man die Art der Rezeption jener Prophetologie durch die christliche Scholastik bedenkt: Thomas Aqu. trennt die Lehre von der Prophetie völlig von der Lehre vom göttlichen Gesetz; er behandelt das göttliche Gesetz im allgemeinen Teil der Moral (S. Th., II 1, qu.

sei es im Sinne der Nomoi). Daß damit zugleich auch die Vorsehungslehre der Politik überantwortet wird,[19] folgt nun aber nicht bloß aus dem Festhalten an einer überlieferten Anordnung (»Vorsehung nach Gesetz und Prophetie«), sondern auch unmittelbar aus der mit der Wendung zur Philosophie notwendig gewordenen Umbildung (bzw. Rückbildung) der Vorsehungslehre selbst. Diese Umbildung vollzieht Maimuni im Moreh in der Weise, daß er ausdrücklich zwischen der Vorsehungslehre »unseres Gesetzes« und der richtigen Vorsehungslehre, der er selbst folgt, unterscheidet.[20] Durch diese Unter|scheidung bringt *100*

---

91 ff.), die Prophetie hingegen im speziellen Teil, nämlich in der Erörterung derjenigen virtutes, quae specialiter ad aliquos homines pertinent (II 2, qu. 171 in princ.).

[19] Daß diese Überantwortung von den späteren Falâsifa nicht überall vollzogen wird, ist in Anm. 13 angedeutet worden.

[20] Vgl. III 23 (49 b) mit 17 (34 b und 35 b). Um den Sinn und die Tragweite dieser Unterscheidung zu ermessen, muß man bedenken, daß Maimuni 1. in den beiden anderen Aufzählungen von Meinungen, die im Moreh vorkommen – den Meinungen über die Schöpfung und über die Prophetie –, keine derartige Unterscheidung vornimmt, und daß er 2. jene Unterscheidung in verdeckter Weise vollzieht. Um seine Ansicht nur »anzudeuten«, zählt er die verschiedenen Meinungen über die Vorsehung (es sind ihrer fünf) zweimal auf: in III 17, d. h. in dem Kapitel, das die Vorsehungslehre förmlich eröffnet, und in III 23, d. h. in der Interpretation des Buches Hiob, welche die Vorsehungslehre förmlich beschließt. In III 17: die Meinungen | Epikurs, Aristoteles', der Aschariten, der *100* Mu'taziliten und »unseres Gesetzes«, in III 23: die Meinungen Aristoteles', »unseres Gesetzes«, der Mu'taziliten, der Aschariten, und die richtige Meinung (die Meinung Elihus im Buch Hiob, bzw. Hiobs selbst nach der schließlichen Offenbarung). Die beiden Aufzählungen unterscheiden sich durch zwei scheinbar geringfügige, in Wahrheit entscheidende Momente: 1. Während in der ersten, anfänglichen, vorläufigen Aufzählung die traditionell-jüdische Meinung und die richtige Meinung (Maimunis eigene Meinung) als Unterarten der Meinung »unseres Gesetzes« erscheinen, wird in der zweiten, abschließenden, maßgebenden Aufzählung die Meinung »unseres Gesetzes« von der richtigen Meinung ausdrücklich unterschieden. (Beachte aber auch den scharfen Einschnitt nach der Besprechung der traditionell-jüdischen Meinung in der ersten Aufzählung: III 17, p. 35 a–b). 2. In der ersten Aufzählung wird die Meinung Epikurs ausdrücklich erwähnt, aber kurz darauf – III 17 (34 a und 35 a) – stillschweigend als nicht der Rede wert ausgeschieden, während in den Aufzählungen der Meinungen über die Schöpfung und die Prophetie die Meinung Epikurs ausdrücklich als nicht der Rede wert ausgeschieden wurde – II 13 (29 a) und 32 (72 b) –; in der zweiten Aufzählung der Meinungen über die Vorsehung wird die Meinung Epikurs überhaupt nicht erwähnt: sie wurde in der ersten Aufzählung lediglich darum erwähnt, damit die äußerliche Übereinstimmung

er, wie sich versteht, keine Auflehnung wider das Gesetz zum Ausdruck – findet er doch auch seine eigene Vorsehungslehre im Gesetz wieder[21] –, sondern lediglich die Ansicht, daß die im Gesetz im Vordergrund
101 stehende, daß die | das Gesetz als solches kennzeichnende Lehre bloß exoterischen Charakters ist. Das Gesetz lehrt, daß alles Gute (Schlechte), was den Menschen widerfährt, Lohn (Strafe) für ihre guten (schlechten) *Handlungen*[22] ist. Maimunis eigene Lehre, die sich also mit der esoterischen Lehre des Gesetzes deckt, besagt, daß »die Vorsehung dem *Verstand* nachfolgt«.[23] Der entscheidende Unterschied der beiden Lehren besteht in folgendem: die exoterische Lehre behauptet die *Zugeordnetheit* von moralischer Tugend und äußerem Glück, die esoterische Lehre hingegen behauptet die *Identität* von wahrhafter Glückseligkeit und Gotteserkenntnis. Demnach fällt die esoterische Vorsehungslehre mit dem Verständnis des Wesens der Glückseligkeit, mit der grundsätzlichen und folgerichtigen Unterscheidung von wahrhafter und bloß vermeintlicher Glückseligkeit zusammen.[24] Die Lehre von der Glückseligkeit gehört nun aber wesentlich zur politischen Wissenschaft, wie

---

der beiden Aufzählungen (es handelt sich jedesmal um fünf Meinungen) die innere Diskrepanz verdecke. Das Prinzip, die vulgäre (anfängliche) Ansicht mit scheinbar geringfügigen, in Wahrheit entscheidenden Abweichungen zu wiederholen, findet Maimuni selbst im Vorgehen Elihus, des Vertreters der richtigen Ansicht, verwirklicht – III 23 (50 a) –; diese Bemerkung über Elihus Darstellungsweise gewährt einen authentischen Aufschluß über Maimunis eigene Darstellungsweise. – Entsprechend ist die Tatsache zu erklären, daß Maimuni
* von der richtigen Ansicht zunächst – in III 17 (35 b) – in aller Schärfe behauptet, sie stütze sich nicht primär auf die Einsicht des Verstandes, sondern auf die Schrift, während zuletzt – in III 23 (48 b) – Hiobs Bekehrung zur richtigen Meinung darauf zurückgeführt wird, daß Hiob, der zunächst bloß über überlieferungsmäßige, d. h. vulgäre Gotteserkenntnis verfügte, zuletzt zu wahrhafter
* (d. i. philosophischer) Gotteserkenntnis gelangt ist: Maimuni läßt seinen Leser den Weg Hiobs wiederholen. Der entschiedene Rationalismus Maimunis zeigt sich also erst *zuletzt* – was ihn, wie beiläufig bemerkt sei, vom modernen Rationalismus unterscheidet –; und zwar zeigt er sich unverhüllt nicht in Maimunis Darstellung seiner eigenen Lehre (in III 17), sondern nur in seiner Interpretation des Buches Hiob.

[21] III 17 (36 a und 37 b).

[22] III 17 (34 b–35 a) und 23 (49 a). Daß der Ton auf »Handlungen« liegt, zeigen die in Anm. 24 angegebenen Stellen.

[23] III 17 (37 b).

[24] Vgl. III 23 (48 b) mit 22 (45 b).

Maimuni[25] im Anschluß an Fârâbî[26] behauptet. Was andererseits die exoterische Vorsehungslehre, die Lehre von göttlicher Belohnung und Bestrafung, angeht, so gehört auch sie, und zwar sie schon als solche, als exoterische Lehre, zur Politik. Denn was sind exoterische Lehren anderes als solche Glaubenslehren, die nicht wahr sind, aber »deren Anerkennung notwendig ist für das Heil der Angelegenheiten der Stadt«[27]? Auch in der Auffassung der Lehre von göttlicher Belohnung und Bestrafung als exoterischer Lehre stimmt Mai|muni mit Fârâbî *102*
überein.[28] Diese Auffassung ist ein wesentlicher Bestandteil der platonischen Politik: indem Maimuni, ebenso wie Fârâbî und die anderen Falâsifa, die platonische Politik rezipiert, macht er sich zugleich die Vorsehungslehre der Nomoi im Sinne der Nomoi zu eigen.[29] |

---

[25] S. o. S. 96.

[26] Vgl. die gleichsam programmatischen Erklärungen in Iḥṣâ al-ʿulûm, c. 5, und k. taḥṣîl al-saʿâda, Haiderabad 1345, 16, mit dem Aufbau der »Politischen Leitungen« (Hathchaloth ha-nimzaoth) und des sog. »Musterstaats«; im »Musterstaat« wird die Lehre von der Glückseligkeit erst *nach* der Lehre vom »Ersten Führer« und von der »vortrefflichen Stadt« abgehandelt (s. bes. 69, 15–19 Dieterici). Die Lehre von der »Vorsehung«, die sich im theoretischen Teil der beiden theologisch-politischen Werke Fârâbîs findet (s. bes. a. a. O., 69, 11–13), deckt sich mit der im theoretischen Teil des Moreh vorkommenden Lehre von der allgemeinen Vorsehung; vgl. o. S. 95.

[27] III 28 (61 a). Vgl. I Einl. (7 a).

[28] Daß Fârâbî diese Lehre für exoterisch hält, zeigt sich schon darin, daß sie in seinen beiden theologisch-politischen Hauptschriften nicht vorkommt. Hingegen findet sie sich in seiner »Harmonie zwischen den Ansichten des Platon und des Aristoteles« (Philos. Abhdl., ed. Dieterici, 32 f.), einem exoterischen Schriftchen, das der Verteidigung der Philosophie (d. h. der platonisch-aristotelischen) insbesondere gegen orthodoxe Angreifer gewidmet ist. – Nach Ibn Sînâ gehört die Lehre von Lohn und Strafe nach dem Tod, speziell von der leiblichen Wiederauferstehung, nicht zu den »Wurzeln«, sondern zu den »Zweigen« der Metaphysik (vgl. Avicennae De anima etc., ab A. Alpago … in latinum versa, Venet. 1546, fol. 144, bzw. Falqera, Reschith chochmah, ed. David, 55). Was damit gemeint ist, zeigt Maimunis Bemerkung im M. thechijath ha-methim: sein Gegner zitiere Stellen aus Ibn Sînâs Traktat von der Vergeltung und halte sie für philosophische Äußerungen! Im 3. Kapitel seines k. al-maʿâd (Alpagus, fol. 48 f.) sagt Ibn Sînâ, daß die Lehre von der Wiederauferstehung nicht eigentlich wahr, sondern um der essentiell praktischen Abzweckung des Gesetzes willen notwendig sei.

[29] Die Vorsehungslehre der Nomoi war Maimuni wohl durch Vermittlung von Alexander Aphrod., De providentia bekannt (vgl. RÉJ, 1936, 32 ff.). – In anderer Weise wird die Zugehörigkeit der Vorsehungslehre zur Politik von Galen verstanden, der sich für seine Gesamtansicht ausdrücklich auf Platon

103 Die bisherige Darlegung wird bestätigt durch den Aufbau des Sepher ha-madda, des ersten, am meisten philosophischen Teils des Mischneh thorah. Daselbst behandelt Maimuni zunächst die Metaphysik (H. Jesode ha-thorah I–II) und die Physik (ebd. III–IV), und erst nach dem förmlichen Abschluß von Metaphysik und Physik, d. h. aber nach dem förmlichen Abschluß der theoretischen Philosophie, die Prophetie und
* das Gesetz (ebd. VII–X): Prophetie und Gesetz sind Themen nicht der theoretischen Philosophie, sondern der Politik. Damit ist die Erörterung der wissenschaftlichen Grundlagen der Thorah, der vier beweisbaren Fundamentallehren (ארא אצלי"ה): Gott, Engel, Prophetie und Gesetz,[30] abgeschlossen. Erst danach, also insbesondere auch nach der Politik
* behandelt Maimuni die Ethik (H. deoth),[31] die von geringerer wissenschaftlicher Dignität[32] ist. Die Vorsehungslehre vollends findet sich erst ganz am Schluß des Sepher ha-madda: Maimuni erörtert die Vereinbarkeit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht mit der menschlichen

---

beruft. Er behauptet: Die Vorsehungsfrage ist im Gegensatz zu den eigentlich metaphysischen Fragen (betr. die Natur der Götter und der Seele, die Gewordenheit oder Ungewordenheit des Kosmos, die Unsterblichkeit der Seele usw.) zugleich von entscheidender Wichtigkeit für die »ethische und politische Philosophie« *und* mit wissenschaftlichen Mitteln beantwortbar; vgl. bes. De plac. Hipp. et Pl. IX (V 780 f. und 791 ff. Kühn) und De subst. facult. natur. (IV 764 K.). Daß Maimuni Äußerungen Galens von dieser Art vor Augen hatte, als er den Moreh schrieb, beweist II 15 (33 b). Daß jedenfalls im »mittleren Platonismus« die genuin-platonische Ansicht vom Ort der Vorsehungslehre nicht völlig von der stoischen Ansicht, dergemäß die Vorsehungslehre zur Physik oder Theologie gehört (vgl. Cicero, De natura deorum, II 1, 3 und 65, 164 ff., sowie Diog. Laert. VII 149 und 151), verdrängt worden ist, zeigt auch Diogenes Laertius' Bericht über die platonische Lehre (III 67–80); in diesem Bericht, der
* nach dem Schema Physik (Theologie) – Ethik – Dialektik aufgebaut ist, ist von der göttlichen Beaufsichtigung der menschlichen Dinge nicht in der Darstellung
* der Physik und Theologie (67–77), sondern erst in der Darstellung der Ethik (78) die Rede, von der göttlichen Strafgerechtigkeit vollends erst nach der
103 Dialektik | (in 79–80), also ganz am Schluß, und zwar unter deutlichem Hinweis auf den exoterischen Charakter dieser Lehre. Vor allem aber ist an Cicero zu erinnern, der wohl unter dem Einfluß seiner platonisierenden Lehrer eine ähnliche Stellung einnimmt, wie die Vergleichung von De repub. und De legg. einerseits mit De natura deorum und De divinatione andererseits ergibt.

[30] Vgl. III 35 Anfang und 36 Anfang mit 45 (98 b–99 a).

* [31] Die Anordnung Politik-Ethik (-Ökonomik) findet sich auch sonst im Zeitalter Maimunis; s. RÉJ, 1936, 11, n. 5.

* [32] I 2 (14 a). Vgl. o. S. 96.

Willensfreiheit im 5. und 6. Kapitel der H. theschubah, Lohn und Strafe der kommenden Welt im 8. Kapitel, Lohn und Strafe in dieser Welt oder die messianische Zeit im 9. Kapitel, die wahre Glückseligkeit im 10. Kapitel, welches das Sepher ha-madda beschließt. Indem Maimuni die Vorsehungslehre im Zusammenhang der Erklärung des Gebotes der Umkehr, d. h. in einem erbaulichen Zusammenhang, und nicht in der Erörterung der (philosophischen) Grundlagen der Thorah, vorbringt, zeigt er sich von der Ansicht geleitet, daß diese Lehre ein notwendiger Anhang der Politik ist. Denn Erbauung ist nichts anderes als didaktische Politik, und es gibt für Maimuni | keine Politik, deren Zweck nicht *104* vorzüglich didaktisch, die vorzüglich »Realpolitik« wäre.

Der Aufbau des Moreh ist weniger durchsichtig, und zwar, weil in diesem Werk die politische Lehre von Prophetie und Gesetz der Metaphysik eingeordnet zu sein scheint. Diese Abweichung von der nächstliegenden Anordnung erklärt sich nicht allein daraus, daß die Prophetologie für die Interpretation des ma'aseh merkabah unentbehrlich ist,[33] sondern auch und vor allem aus dem Grundcharakter des Moreh. Dieses Werk will, wie Maimuni von vornherein erklärt, nichts anderes darbieten als die »Wissenschaft vom Gesetz«.[34] Das Gesetz, das nach der gewöhnlichen, auch von Maimuni gebilligten Ansicht nur ein Thema unter mehreren philosophischen Themen, das Thema nur einer philosophischen Disziplin unter anderen, der politischen Wissenschaft nämlich, ist, ist im Moreh das einzige Thema: nicht weil der Moreh weniger »politisch«, sondern weil er mehr »politisch« ist als etwa Ibn Sînâs Metaphysik, darum und darum allein kann Maimuni in ihm die Prophetie scheinbar im Rahmen der Metaphysik behandeln, während Ibn Sînâ sie im Rahmen der Politik behandelt. Denn weil der Moreh ganz und gar der Wissenschaft vom Gesetz gewidmet ist, darum richtet sich sein Aufbau nicht nach der Anordnung der philosophischen Diszi|plinen, son- *105*

---

[33] S. z. B. II 43 Ende.

[34] I Einl. (3a). – S. Maimon hat wohl im Hinblick auf diese Stelle das erste Kapitel seines Moreh-Referats in seiner Lebensgeschichte (Berlin 1793, II, 15) folgendermaßen überschrieben: »More Newochim, dessen Plan, Zweck und Methode. *Theologia politica*«. Maimon gibt die erwähnte Stelle aus der Einleitung zum Moreh mit folgenden Worten wieder: der Moreh »soll bloß den Grund zur Wissenschaft der Gesetzgebung (Weisheit der Gesetze) legen.« (A. a. O., 20).

dern nach der Gliederung des Gesetzes selbst.[35] Gemäß dieser Gliederung gehört die Lehre von Prophetie und Gesetz als wahre, beweisbare Fundamentallehre in den ersten Hauptteil, welcher der Erklärung jener Fundamentallehren gewidmet ist, hingegen die Lehre von der Vorsehung als erbauliche Lehre in des zweiten Hauptteils ersten Unterteil, welcher die »notwendigen« Lehren behandelt.

---

[35] Das Gesetz dient zwei Absichten: dem Heil der Seele und dem Heil des
* Leibes; das Heil der Seele wird erreicht durch wahre *Meinungen*, das Heil des Leibes durch die politische Ordnung, die auf der Richtigkeit der *Handlungen* beruht. Die wahren Meinungen, deren Ziel die Gottes*liebe* ist, lassen sich auf die vier beweisbaren Fundamentallehren (betreffend Gott, Engel, Prophetie und Gesetz) zurückführen, die von Maimuni innerhalb des Mischneh thorah in den H. Jesode ha-thorah, innerhalb des Moreh im ersten Hauptteil (I 1–III 7) dargelegt werden; daß sich am Ende von III 7 der tiefste Einschnitt innerhalb
105 des Moreh findet, ist zu | Beginn des vorliegenden Aufsatzes gezeigt worden.
* Die richtigen Handlungen, die als solche zur Gottes*furcht* führen, werden hervorgerufen 1. durch Meinungen, die nicht wahr, sondern nur um der politischen Ordnung willen notwendig sind (zu diesen Meinungen gehört vor allem die, daß man Gott *fürchten* müsse, bzw. die korrelative, daß er sich
* erbarme), und 2. durch die Gesamtheit der Gebote und Verbote. Demgemäß gliedert sich der zweite Hauptteil des Moreh in zwei Unterteile: 1. Erklärung der »notwendigen« Meinungen (d. h. der wichtigsten dieser Meinungen, der Lehre von göttlicher Belohnung und Bestrafung) = III 8–24, und 2. Erklärung der Gesamtheit der Gebote und Verbote = III 25–50. – Maimunis ausdrückliche
* Gliederung des Gesetzes findet sich in III 27–28 und 52 (130 a unten – Ende). – Zur Einteilung der »Religion« in Meinungen und Handlungen vergl. Fârâbî, Iḥṣâ al-ʿulûm, c. 5 (bzw. Falqera, Reschith chochmah, 59, 9). Beachte das Anfangswort von III 25.

Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss

[Seite 93 zum Aufsatz insgesamt]
*cf. my *Cusari* note 14.

[Seite 93]
*Moreh 32, 7–8! [zu: I 1–70]

[Seite 94]
vgl. den Leviathan mit der Merkabah!
vgl. 330, 17–331, 4

[Seite 94]
*cf. Wolfson, Proceedings Jewish Acad. 1941, 130 Abs. 2 beg. – 131 und 138.
Die sublunarische Dimension ist die, in der Ar. recht hat: II 19, 22, 24. Cf. RÉJ 1936, 35 n. 2. [= *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî*, n. 120.] Beachte aber auch den Zushg. zwischen sublunarischer Welt und הֻנְיָא! Die Torah spricht nur von der הֻנְיָא *und* der *natürlichen* Unsterblichkeit. Resurrection 32, 9 ff.
Cf. »Literary Character of the Guide«.
Vor allem: nur die Natur ist der Philosophie zugänglich – Brief an Hisdai p. m. p. 6
nur sublunarische Welt ist der Philosophie zugänglich – Moreh II 22
Vorsehungslehre beruht auf sublunarischer Welt → Vorsehungslehre ist rein »natürlich« (cf. Resurrection). Cf. REJ 1936, 35 n. 2.

[Seite 94]
*cf. Ar. Metaph. E 1, 1026 a 23–32.

[Seite 96]
*II 10 (189, 17 ff.)

[Seite 97]
*Spinoza, Tr. theol. pol., I – III: Prophetie
IV – V: Lex divina
VI: Providenz.
cf. *Wolff*, Theol. natur., I § 302 (omni scientia), 922 ff. (Providenz), 1081 ff. (justitia vindicativa). Zur Interpret. beachte M., Morgenstunden, 264 ff. (vgl. Jub A, II, 56 f. und 313 f.). – *Suarez*, Metaphys. disputationes, disput. 30., behandelt innerhalb der natürl. Theol. sowohl Allwissenheit als auch, wenn auch nur summarisch, die Vorsehung. – *Thomas Aqu.* behandelt in der S. th. Allwissenheit, Vorsehung bereits im Zshg. der Lehre vom Wesen Gottes (I, qu. 14, 21 und 22) – in der S. c. G. Allwissenheit innerhalb der Lehre vom göttl. Wesen (I 50), Providenz hingegen erst nach der Lehre vom Endzweck des Menschen, wenn auch *vor* der Lehre von der lex divina.

[Seite 97]
Joseph ibn Zaddik, Olam Katan [Einfügung hinter: Compendium der Metaphysik,]

[Seite 98]
cf. auch Frankl »Karaiten« in Ersch und Gruber.

[Seite 98, Fußnote 17]
cf. *Resurrection* Finkel 4, 5–10

[Seite 100]
*vgl. Brief über Astrologie ed. Marx § 19 ff und § 15: Lehre von individueller Vorsehung (≠ Schöpfungslehre) stützt sich ausschliesslich auf die Schrift – d. h. gehört *nicht* zu M. bereshit, M. merkabah.

[Seite 100]
cf. Rep. 619 C Ende

[Seite 102, Fußnote 29]
*cf. Cicero, N. D. III, 16–19.

[Seite 102, Fußnote 29]
»Gesetz« *vor* »Vorsehung« bei Platonikern – cf. Elia, Prolegg. philos. c. 12 und David, Prolegg. philos. c. 23–24 (Comm. in Arist. graeca, Berliner Ak. d. Wiss.).

[Seite 103]
cf. Moreh III 2 (176, 18–23)

[Seite 103]
*cf. Einl. zu Mischna-Komm.: »Aboth nach Sanhedrin« – die Moral ist Moral der *Richter* (54, 10 ed. Hamburger).

[Seite 103, Fußnote 31]
– das ist verkehrt!

[Seite 103, Fußnote 32]
– Moreh 16, 15 f.: Adam empfing *vor* der Sünde ein Gebot, während er erst nach der Sünde die ἔνδοξα kennenlernte.

[Seite 103]
*vgl. dagegen Saadja: Auferstehung – Messias – Lohn und Strafe im anderen Leben.

[Seite 103]
Politik [zu: *messianische Zeit*] *Philosophie* [zu: *wahre Glückseligkeit*]

[Seite 104]
Dies ist richtig, wie die Vergleichung des Moreh mit den beiden »politischen Büchern« Farabis lehrt.

[Seite 104, Fußnote 34]
Cf. o. 102 n. 28, l. 2. [: in seinen beiden theologisch-politischen Hauptschriften]
Vgl. Corrolarium *theologo-politicum*, in quo adducuntur variae variorum sententiae et exercitationes, de vero modo educationis in Republica Christiana – Anhang zu: J. A. Werdenhagen, Bodini De republ. librorum breviarium, Amsterdam 1645.
Franz, *Tractatus theologicus* novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima. 1619.

[Seite 104, Fußnote 35]
*Rodrigo de Castro (1546–1627), *Medicus Politicus*
»on medical jurisprudence and ethics« Harry Friedenwald, *Jewish Luminaries in Medical History*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1946, 20.

[Seite 105]
**s. o. S. 101, 2–4* [: Das Gesetz lehrt, daß alles Gute (Schlechte), was den Menschen widerfährt, Lohn (Strafe) für ihre guten (schlechten) *Handlungen* ist.]

[Seite 105]
cf. 312, 8; 57, 6

[Seite 105]
und III 54 (132 b); 192, 24–26

On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching[1]

(1937)

Abravanel may be called the last of the Jewish philosophers of the Middle Ages. He belongs to the Middle Ages, as far as the framework and the main content of his doctrine are concerned. It is true that there are features of his thought which distinguish it from that of all or of most other Jewish medieval philosophers; but most of those features are probably of medieval Christian origin. Yet Abravanel is a son of the humanist age, and thus we shall not be surprised if he expresses in his writings opinions or tendencies which are, to say the least, not characteristic of the Middle Ages. Generally speaking, however, Abravanel is a medieval thinker, a Jewish medieval thinker.

The central figure in the history of Jewish medieval philosophy is Maimonides. Thus it will be advisable to define the character of Abravanel's philosophical tendency by contrasting it with that of Maimonides. One is all the more justified in proceeding thus, since there is scarcely any other philosopher whom Abravanel admired so much, or whom he followed as much, as he did Maimonides.

What was then the general tendency of Maimonides? The answer to this question seems to be obvious: Maimonides attempted to harmonize the teachings of Jewish tradition with the teachings of philosophical tradition, i.e. of the Aristotelian tradition. This answer is certainly not altogether wrong, but it is quite insufficient, since it fails to explain which ultimate assumptions enabled Maimonides to harmonize Judaism and Aristotle. Now those truly decisive assumptions are neither of

[1] I wish to express my thanks to the Board of the Faculty of History for a grant enabling this essay to be written and to Mrs M.C. Blackman for kindly revising the English.

Jewish nor of Aristotelian origin: they are borrowed from Plato, from Plato's political philosophy.

96 At a first glance, the philosophical tradition from which | Maimonides starts seems to be identical with that which is the determining factor of Christian scholasticism. Indeed, to Maimonides as well as to Thomas Aquinas, Aristotle is *the* philosopher. There is, however, one striking and at the same time highly important difference between Maimonides and the Christian scholastic as regards the philosophical tradition on which they build. For Thomas Aquinas, Aristotle is the highest authority, not only in other branches of philosophy, but also in political philosophy. Maimonides, on the other hand, could not use Aristotle's *Politics*, since it had not been translated into Arabic or Hebrew; but he could start, and he did start, from Plato's political philosophy.[2] For the *Republic* and the *Laws*, which were inaccessible to the Latin Middle Ages,[3] had been translated into Arabic in the ninth century, and commentaries on them had been written by two of the most outstanding Islamic philosophers.[4] By considering these facts we gain, I believe, a clear impression of the philosophical difference which exists between the philosophy of Maimonides (and of his Islamic predecessors) on the one hand, and that of Christian scholasticism on the other: the place occupied in the latter by Aristotle's *Politics* is occupied in the former by Plato's *Republic* and *Laws*. I have read that in some Italian pictures Plato is represented holding in his hand the *Timaeus* and

---

[2] For details I must refer the reader for the time being to my book *Philosophie und Gesetz*, Berlin (Schocken), 1935, and to my article »Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi«, *Revue des Études Juives*, 1936, pp. 1–37.

* [3] Cp. Ernest Barker, *Plato and his Predecessors*, p. 383: »For a thousand years the *Republic* has no history; for a thousand years it simply disappeared. From the days of Proclus, the Neo-Platonist of the fifth century, almost until the days of Marsilio Ficino and Pico della Mirandola, at the end of the fifteenth, the *Republic* was practically a lost book.« The same holds true, as far as the Latin
* Middle Ages are concerned, of the *Laws*.

[4] Farabi's paraphrase of the *Laws* will be edited in the near future by Dr Paul Kraus. The original of Averroes' paraphrase of the *Republic* seems to be lost; but this paraphrase is accessible in an often-printed Latin translation. The more reliable Hebrew translation is being edited by Dr Erwin Rosenthal; see *Journ. Roy. Asiatic Soc.*, October 1934, pp. 737 ff.

Aristotle his *Ethics*. If a pupil of Maimonides or of the Islamic philosophers[5] had found pleasure in representations | of this kind, he might 97
have chosen rather the inverse order: Aristotle with his *Physics* or *Metaphysics* and Plato with his *Republic* or *Laws*.

For what is the meaning of the fact that Maimonides and the Islamic philosophers whom he followed start from Platonic political philosophy, and not from Aristotle's *Politics*? One cannot avoid raising this question, especially since the circumstance that the *Politics* was not translated into Arabic may well be, not a mere matter of chance, but the result of a deliberate choice, made in the beginning of this medieval development. Now, in order to answer that question, we must remind ourselves of the general character of the medieval world, and of the particular character of the Islamic philosophy adopted by Maimonides. The medieval world is distinguished both from the classical and from the modern world by the fact that its thought was fundamentally determined by the belief in Revelation. Revelation was the determining factor with the Islamic philosophers as well as with the Jewish and Christian philosophers. But, as was clearly recognized by such contemporary and competent observers as Ghazzâli, Maimonides and Thomas Aquinas, the Islamic philosophers did not believe in Revelation properly speaking. They were philosophers in the classical sense of the word: men who would hearken to reason, and to reason only. Consequently, they were compelled to give an account of the Revelation which they had to accept and which they did accept, in terms of human reason. Their task was facilitated by the fact that Revelation, as understood by Jews or Muslims, had the form of law. Revelation, thus understood, lent itself to being interpreted by loyal philosophers as a perfect, ideal law, as an ideal political order. Moreover, the Islamic philosophers were compelled, and so was Maimonides, to justify their pursuit of philosophy before the law to which they were subject; they had, therefore, to prove that the law did not only entitle them, but even oblige them, to devote themselves to *
philosophy. Consequently, they were driven to interpret Revelation more precisely as an ideal political order, the ideal character of which consists in | the very fact that it lays upon all men endowed with the 98
necessary qualities the duty of devoting their lives to philosophy, that it awakens them to philosophy, that it holds out for their guidance at least

[5] When speaking of Islamic philosophers, I am limiting myself strictly to the *falâsifa*, the so-called Aristotelians.

the most important tenets of philosophy. For this purpose they had to assume that the founder of the ideal political order, the prophetic lawgiver, was not merely a statesman, but that he was, at the same time, a philosopher of the highest authority: they had to conceive, and they did conceive, of Moses or Mohammed as philosopher kings. Philosopher kings and a political community governed by philosopher kings were, however, the theme, not of Aristotelian but of Platonic political philosophy. Thus we may say: Maimonides and his Islamic predecessors start from Platonic political philosophy, because they had to conceive of the Revelation to which they were subject, as of an ideal political order, the specific purpose of which was guidance to philosophy. And we may add that their belief in the authority of Moses or Mohammed was perhaps not greatly different from what would have been the belief of a later Greek Platonist in the authority of Plato, if that Platonist had been the citizen of a commonwealth governed by Plato's *Laws*.

Judaism on the one hand, Aristotelianism on the other, certainly supplied the greatest part of the matter of Maimonides' teaching. But Platonic political philosophy provided at any rate the framework for the two achievements by which Maimonides made an epoch in the history of Judaism: for his codification of the Jewish law and for his philosophical defence of the Jewish law. It is open to question which of Plato's political works was the most important for Maimonides and the Islamic philosophers. But it is safe to say that the best clue to the understanding of their teaching is supplied by the *Laws*.[6] I cannot discuss here the true meaning of this most ironical of Plato's works, although I believe that
99 only | the full understanding of its true meaning would enable us to understand adequately the medieval philosophy of which I am speaking. For our present purpose, it is sufficient to state that the *Laws* are certainly the primary source of the opinions which Maimonides and his teachers held concerning the relation between philosophy and Revelation, or, more exactly, between philosophy and law. Those opinions may be summarized in the following ways: (1) Law is based on certain fundamental beliefs or dogmas of a strictly philosophical character, and

---

[6] E. Barker, *loc. cit.* p. 351, says with regard to the Latin Middle Ages: »The end of the *Laws* is the beginning of the Middle Ages.« This statement is all the more true of the Islamic and Jewish Middle Ages. Compare, for example, the quotations from Avicenna in *Philosophie und Gesetz*, p. 111, and from R. Sheshet in *Revue des Études Juives*, 1936, p. 2, n. 1.

those beliefs are, as it were, the prelude to the whole law. The beliefs of this kind were called by Fârâbî, who was, according to Maimonides, the highest philosophical authority of his period, »opinions of the people of the excellent city«. (2) Law contains, apart from those rational beliefs, a number of other beliefs which, while being not properly true, but representing the truth in a disguised way, are necessary or useful in the interest of the political community. The beliefs of this type may be called, as they were by Spinoza, who was, perhaps, the latest exponent of that medieval tradition, *pia dogmata*, in contradistinction to the *vera dogmata* of the first group.[7] (3) Necessary beliefs, i.e. the beliefs which are not common to philosophy and law, but peculiar to law as such, are to be defended (either by themselves or together with the whole law) by probable, persuasive, rhetorical arguments, not recognizable as such to the vulgar; a special science is to be devoted to that »defence of the law« or »assistance to the law«.

We are now in a position to define more precisely the character of Maimonides' attempt to harmonize the Jewish tradition with the philosophical tradition. He effects the harmony between those two traditions by starting from the conception of a perfect law, perfect in the sense of Plato's *Laws*, i.e. of a law leading to the study of philosophy and based on philosophical truth, and by thus proving that Judaism is a law of this character. To prove this, he shows that the fundamental beliefs of Judaism are identical with the fundamental tenets of philosophy, i.e. with those tenets | on which an ideal law ought to be based. By showing *100*
this, he shows, at the same time, that those Jewish beliefs which are of an unphilosophical nature are meant by the Jewish legislator himself, by *the* philosopher legislator, to be necessary beliefs, i.e. beliefs necessary for political reasons. The assumption underlying this proof of the ideal character of the Jewish law is the opinion that the law has two different meanings: an exterior, literal meaning, addressed to the vulgar, which expresses both the philosophical and the necessary beliefs, and a secret meaning of a purely philosophical nature. Now this property of law had to be imitated by Maimonides in his philosophic interpretation of the law. For if he had distinguished explicitly between true and necessary beliefs, he would have endangered the acceptance of the necessary beliefs on which the authority of the law with the vulgar, i.e. with the great majority, rests. Consequently, he could make this essential distinc-

[7] *Tractatus theologico-politicus*, ch. 14 (§ 20, Bruder). *

tion only in a disguised way, partly by allusions, partly by the composition of his whole work, but mainly by the rhetorical character, recognizable only to philosophers, of the arguments by which he defends the necessary beliefs. As a consequence, Maimonides' philosophical work, the *Guide of the Perplexed*, is a most ingenious combination of »opinions of the people of the excellent city«, i.e. of a strictly demonstrative discussion of the beliefs which are common to philosophy and law, with «defence of the law«, i.e. with a rhetorical discussion of the unphilosophical beliefs peculiar to the law. Thus not only the law itself, but also Maimonides' philosophical interpretation of the law, has two different meanings: a literal meaning, addressed to the more unphilosophic reader of philosophic education, which is very near to the traditional Jewish beliefs, and a secret meaning, addressed to true philosophers, which is purely philosophical. This amounts to saying that Maimonides' philosophical work was liable to, and was intended to be liable to, two fundamentally different interpretations: to a »radical« interpretation which did honour to the consistency of his thought, and to a »moderate« interpretation which did honour rather to the fervour of his belief. |

101 The ambiguous nature of Maimonides' philosophical work must be recognized if one wants to judge properly of the general tendency of Abravanel. For Abravanel has to be characterized, to begin with, as a strict, even passionate adherent of the literal interpretation of the *Guide of the Perplexed*. The more philosophic interpretation of this work had appealed to some earlier commentators. Those commentators, who were under the spell of Islamic philosophy rather than of Christian scholasticism, are vehemently attacked by Abravanel,[8] who finds words of the highest praise for the Christian scholastics.[9] But Abravanel accepts the literal teaching of the *Guide* not only as the true expression of Maimonides' thought: that literal teaching is at the same time, if not identical with, at least the framework of, Abravanel's own philosophy.

The beliefs peculiar to the law are founded upon and, as it were, derived from one fundamental conviction: the belief in *creatio ex*

---

[8] Cp. his judgements on Ibn Kaspi and others, quoted by Jacob Guttmann, *Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel*, Breslau, 1916, pp. 34–6 and 71.

[9] See his commentary on Josh. X, 12 (f. 21, col. 2). I have used Abravanel's commentary on Joshua, Judges, Samuel and Kings in the Frankfort edition of 1736.

nihilo.[10] That belief had been defended by Maimonides in his *Guide* with great care and vigour. The discussion of the creation of the world, or, in other words, the criticism of the contention of the philosophers that the visible world is eternal, forms literally the central part of the *Guide*. It is the central part of this work also because of the fact that the interpretation of the whole work depends on the interpretation of this very part. Indeed, this is the crucial question for the interpretation of Maimonides' philosophical work: whether the discussion of the question of creation expresses Maimonides' own opinion in a direct way, or whether it is in the service of the »defence of the law«. However one may answer this question, the very question itself implies the recognition of the fact that the literal teaching of the *Guide* is most decidedly in favour of the belief in creation. Now | while Maimonides carefully maintains *102*
this belief, on which all other beliefs peculiar to the law depend, he takes a rather hesitating, if not self-contradictory position, as regards those other beliefs, i.e. as regards belief in the miracles, in Revelation, in the immortality of the soul, in individual providence, in resurrection. If he actually believed in *creatio ex nihilo*, he was as little under a stringent necessity to depreciate those beliefs, or to restrict their bearing, as were the Christian scholastics, who also had combined Aristotelianism with the belief in creation, and who accepted the Christian dogma as a whole. Abravanel accepted Maimonides' explicit doctrine of the creation as true – he defended it in a special treatise *(Shamayim Ḥadashim)*, and he knew Christian scholasticism. It was, therefore, only natural that he should have defended, and that he did defend, on the very basis of Maimonides' doctrine of creation and against his authority, all the other beliefs which are dependent on the belief in creation and which Maimonides had endangered. Thus, his criticism of Maimonides' dangerous doctrines is, in principle, not more than an immanent criticism of the literal teaching of the *Guide*; it is not more than a subsequent correction of that teaching in the sense of the Jewish traditional beliefs. It would not be much of an exaggeration to say that Abravanel's philosophical exertions as a whole are a defence of the Jewish creed, as drawn up by Maimonides in his commentary on the Mishnah, against the implications, dangerous to this creed, of the teaching of the *Guide*.

The creed compiled by Maimonides was defended expressly by

[10] Cp. Abravanel, *Rosh 'Amanah*, ch. 22, with Maimonides' *Guide*, Pt. II, ch. 25 in the beginning, and Pt. III, ch. 25 in the end.

Abravanel in a special treatise *(Rosh 'Amanah)*. This treatise, by itself perhaps the most striking evidence of the admiration which Abravanel felt for Maimonides, gives us a clear idea both of Abravanel's own tendency and of his interpretation of Maimonides. Maimonides' arrangement of the Jewish beliefs, the so-called »Thirteen Articles of Faith«, had been attacked by some later Jewish writers for philosophical as well as for religious reasons. Abravanel defends Maimonides against those critics by showing that Jewish orthodoxy is perfectly defined by
103 the recognition of just those | thirteen articles which Maimonides had selected, and that the order of those articles is completely lucid. As regards the latter point, Abravanel asserts that the former part of those articles indicates the beliefs common to philosophy and law, while the latter part is concerned with those beliefs which either are not accepted, or which are even contested by the philosophers.[11] It is not necessary for our purpose to dwell on the detail of Abravanel's arguments. One point only must be stressed. After having devoted twenty-two chapters to defending Maimonides' compilation, Abravanel rather abruptly explains, in the two concluding chapters of his treatise, that a creed as such is incompatible with the character of Judaism as a divinely given law. For since any and every proposition of the law, any and every story, belief, or command contained in the law, immediately proceeds from
* Revelation, all those propositions are of equal value, and none of them ought to be thought of as more fundamental than any other. Abravanel does not think that by holding this opinion he is in conflict with the teaching of Maimonides; strangely enough, he asserts that that opinion was shared by Maimonides himself. According to Abravanel, Maimonides selected the thirteen more general articles of belief for the use of the vulgar only, who are unable to grasp the whole doctrine of faith. To prove this statement, he contends that Maimonides mentioned those articles only in his commentary on the Mishnah, i.e. in an elementary work which he wrote in his youth, but not in the *Guide*, in which he treats the philosophy of the Jewish law in a scientific way. Now this contention is not only wrong, but it is contradicted by Abravanel himself. He asserts, in the same treatise,[12] that the articles of belief – the first eleven out of the thirteen explicitly, the last two implicitly – occur as such in the philosophical first part of Maimonides' codification of the

[11] *Rosh 'Amanah*, ch. 10.
[12] Ch. 19.

Jewish law (in the *Hilkhoth Yeśodhe hat-Torah*); and in another writing of his,[13] he explains the decisive influence exercised by the articles of belief on the whole composition of the *Guide*. But however this may be, * it is certain that Abravanel, by | denying the possibility of distinguishing *104* between fundamental and non-fundamental beliefs, actually undermines the whole structure of the philosophy of the Jewish law which was built up by Maimonides.[14] Abravanel has sometimes been blamed for the inconsistency of his thought. I cannot praise him as a very consistent thinker. But a certain consistency ought not to be denied him. Accepting the literal teaching of Maimonides' *Guide* and trying to correct that teaching in the sense of the traditional Jewish beliefs, he was consistent enough to draw the final conclusion from his premises: he contested, if only occasionally, the foundation on which every philosophy of the law divine ultimately rests. However deeply he may have been influenced by the philosophical tradition in general and by the philosophical teaching of Maimonides in particular, his thought was decisively determined, not by philosophy, but by Judaism as a tradition based on a verbally inspired revelation.

The unphilosophic, to some extent even anti-philosophic, traditionalism of Abravanel accounts for the fact that for him political philosophy loses the central importance which it had for Maimonides. From what has been said about Maimonides' philosophy of Judaism, it will have appeared that the significance which he actually attaches to political philosophy is in exact proportion to his rationalism: identifying * the fundamental beliefs of Judaism with the fundamental tenets of philosophy means at the same time interpreting the beliefs peculiar to Judaism in terms of political philosophy; and it means, in principle, interpreting Judaism as a whole as a perfect law in the Platonic sense. Accordingly, a follower of Maimonides, who rejected the thoroughgoing rationalism of the latter, as did Abravanel, deprived by this very fact political philosophy of all its dignity. One cannot raise the objection against this assertion that the Christian scholastics, | while far from *105*

[13] *Ma'amar Qāṣēr b^e Bhi'ur Śōdh ham-Moreh*.

[14] Cp. in this connection, Abravanel's criticism of Maimonides' explanation of the Mosaic laws; see his commentary on I Kings III, 14 (f. 210, col. 2) and his commentary on Deut. XII, 28 (f. 286, col. 4). (I have used Abravanel's commentary on the Pentateuch in the Hanau edition of 1710.) Cp. also his criticism of Gersonides' method of drawing maxims out of the biblical narratives in the introduction to the commentary on Joshua (f. 5, col. 2).

being radical rationalists, did indeed cultivate political philosophy. For the case of those scholastics who were citizens of existing states was obviously quite different from the case of the Jewish medieval thinkers. For a medieval Jew, political philosophy could have no other field of application than the Jewish law. Consequently, the value which political philosophy could have for him was entirely dependent on how far he would accept philosophy in general and political philosophy in particular as a clue to the understanding of the Jewish law. Now according to Maimonides, the prophet, who brought the law, is a philosopher statesman, and at least the greater part of the Mosaic law is concerned with the »government of the city«.[15] Abravanel, on the other hand, denies that philosophy in general is of the essence of prophecy. As regards political philosophy in particular, he declares that the prophet does not stoop to such »low« things as politics and economics. He stresses in this connection the fact that the originator of the biblical organization of jurisdiction was not Moses, but Jethro.[16] In making these statements, Abravanel does not contest that Moses, as well as the other prophets, exercised a kind of government. As we shall see later, he even asserts this expressly. But he obviously does not accept the view, presupposed by Maimonides, that prophetic government is a legitimate subject of political philosophy. Political philosophy, as he understands it, has a much more restricted field than it had for Maimonides; it is much more of the Aristotelian than of the Platonic type.[17] Abravanel's depreciation of political philosophy, which is a consequence of his critical attitude towards Maimonides' rationalism, thus implies a decisive limitation of the content of political philosophy.

Political philosophy, as outlined by Maimonides, had dealt with
106 three main topics: the prophet, the king and the | Messiah. According to Maimonides, the prophet as such is a philosopher statesman, and the highest prophet, Moses, was that philosopher statesman who was able

---

15 *Guide*, Pt. III, ch. 27–28.

16 Commentary on I Kings III, 14 (f. 211, col. 1). Cp. however the commentary on Exod. XVIII, 13–27 (f. 134, col. 2–3).

17 As regards Abravanel's knowledge of Aristotle's *Politics*, see J. F. Baer, »Don Jizchaq Abravanel«, *Tarbiz*, VIII, p. 241 f., 245 n. 11 and 248. See also below, p. 113, n. 2. In his commentary on Gen. X, 1 ff. (f. 40, col. 1) Abravanel seems occasionally to adopt the Aristotelian doctrine of natural masters and servants.

to give the perfect, and consequently eternal, unchangeable law.[18] As regards kingship, Maimonides teaches that the institution of a king is indispensable, and expressly commanded by the Mosaic law. The king is subordinate to the lawgiver; his function is to force men to obedience to * the law, to establish justice and to be the military leader. He himself is bound by the law and, therefore, subject both to punishment in case of transgression of the law and to instruction by the supreme court, the guardians of the law. The king has extraordinary powers in case of urgent necessity, and his claims both to honour and to glory are acknowledged by the law.[19] The Messiah, as Maimonides conceives of him, is, in the first instance, a king, obedient to the law, and a successful * military leader, who will rescue Israel from servitude, restore the kingdom of David in the country of Israel, establish universal peace, and thus create, for the first time in history, the ideal earthly condition for a life devoted to knowledge. But the Messiah is not only a king; he is, at the same time, a prophet of a rank not much inferior to that of the lawgiver Moses: the Messiah, too, is a philosopher king. Even according to the literal teaching of Maimonides, the Messiah does not work miracles, and the Messianic age in general does not witness any alteration of the ordinary course of nature. It goes almost without saying that that age is not the prelude to the end of the visible world: the present world will remain in existence for ever.[20] Thus we may define the distinctive features of Maimonides' Messianology by saying that Messianism, as he accepts it, is a rational hope rather than a superrational belief.[21] Maimonides' rationalism accounts in | particular for the fact *107* that he stresses so strongly the character of the Messiah as a successful military leader – he does this most definitely by inserting his thematic treatment of Messianology within that section of his great legal work which deals with »the kings and their wars«. For military ability or deficiency seems to be the decisive natural reason for the rise or decline of states. Maimonides, at any rate, thinks that the reason for the

---

[18] Cp. *Guide*, Pt. I, ch. 54, with Pt. II, ch. 39–40.

[19] See *Guide*, Pt. II, ch. 40; Pt. III, ch. 41 (Munk, p. 91*a*) and ch. 45 (Munk, p. 98*b*) as well as *Hilkhoth Melakhim*, ch. 1, §§ 3 and 8; ch. 3 *passim*; ch. 4, § 10 and ch. 5, § 2.

[20] *Hilkhoth Melakhim*, ch. 11–12; *Hilkhoth Teshubah*, ch. 9; *Guide*, Pt. II, ch. 29.

[21] Notice the distinction between »belief« and »hope« in *Hilkhoth Melakhim*, ch. 11, § 1.

* destruction of the Jewish state in the past was the neglect of the arts of war and conquest.[22] Accordingly, he expects that military virtue and military ability will play a decisive part in the future restoration of the Jewish state.[23]

It is a necessary consequence of Abravanel's anti-rationalist premises that he must exclude the two most exalted topics of Maimonides' political philosophy from the field of political philosophy, properly speaking, altogether. As regards the prophets, the prophetic lawgiver and the law divine, he takes away their treatment from political philosophy by contesting the assertions of Maimonides that prophecy is a natural phenomenon,[24] and that philosophy belongs to the essence of prophecy.[25] For, by denying this, he destroys the foundation of Maimonides' conception of the prophet as a philosopher statesman. The leadership of the prophet, as Abravanel sees it, is, just as prophecy itself is, of an essentially supernatural, and thus of an essentially superpolitical character. As regards the Messiah, Abravanel devoted to this theme a much more detailed and a much more passionate treatment than
108 Maimonides had done.[26] Indeed, as we are informed by a | most competent historian, Abravanel stressed in his writings the Messianic hopes more than any other Jewish medieval author, and he was the first to give the Messianic beliefs of Israel a systematic form.[27] This increase of the interest in eschatological speculation is explained by the fact that Abravanel was a contemporary of the greatest revolutions in the history of the Jewish diaspora, and of that great revolution of European

---

[22] See his letter to the community at Marseilles.

[23] I am not competent to judge whether Maimonides' legal treatment of kings and wars is influenced by the Islamic conception of the Holy War. But it is certain that his stressing the importance of military virtue in his philosophic
* prophetology was influenced by the prophetology of the Islamic philosophers, who attach a much higher value to war and to the virtue of courage than Plato and Aristotle had done. Cp. *Revue des Études Juives*, 1936, pp. 19 f. and 35 f.

[24] See Abravanel's commentary on *Guide*, Pt. II, ch. 32.

[25] See, for example, commentary on I Kings III, 14 (f. 210, col. 4).

[26] In this connection, the fact has to be mentioned that some prophecies which, according to Maimonides, were fulfilled in the past, i. e. at a time comparatively near to their announcement, are interpreted by Abravanel as Messianic prophe-
* cies. Cp. the interpretation given in *Guide*, Pt. II, ch. 29, of Isa. XXIV, 17 ff. and Joel III, 3–5, with Abravanel's explanations of those passages in his commentary on the later prophets.

[27] Baer, *loc. cit.* pp. 257–9.

civilization which is called the end of the Middle Ages and the beginning of the modern period. Abravanel expected the coming of the Messiah in the near future. He saw signs of its imminence in all the characteristic features of his time, from the increase of heresies and unbelief down to the appearance of the »French disease«.[28] Reflections of this kind show that his Messianistic view was not, as was, at least to some extent, that of Maimonides, of an evolutionist, but of a catastrophic character. It is hardly necessary to add that the Messianic age is for Abravanel a period rich in miracles, the most impressive of them being the resurrection of the dead. That age, which is the age of universal peace, even among the animals, as predicted by Isaiah, lasts only for a limited time; it is followed by the end of the present world.[29] It is preceded by a most terrible war, the final war. That war is, however, not so much a war of liberation, fought and won by Israel as Maimonides had taught; it is rather an event like the capture of Jericho, as told in the book of Joshua: Israel is a looker-on at the victory rather than the victor.[30] Accordingly, in Abravanel's description of the Messiah,[31] the military abilities and virtues are, to say the least, not predominant.[32] To him, the Messiah is certainly much more a | worker of miracles than a military leader: the *109*
Messiah, not less than the prophets, belongs to the sphere of miracles, not of politics. Abravanel's Messianology as well as his prophetology are essentially unpolitical doctrines.[33]

---

[28] That disease is, according to Abravanel, probably meant in Zech. XIV, 12 (see his commentary on that passage).

[29] See G. Scholem's remark in *Encyc. Judaica*, IX, col. 688.

[30] The »realistic« element of Abravanel's conception of the final war, i.e. his identification of the final war with the war which he thought to be imminent between the Christian nations of Europe and the Turks for Palestine, does not change the character of his conception as a whole.

[31] See his commentary on Isa. XI.

[32] Those qualities, I venture to suggest, are ascribed by Abravanel not so much to *the* Messiah (i.e. the Messiah ben David) as to the Messiah ben Joseph, a Midrashic figure, not mentioned by Maimonides.

[33] Restating the genuine teaching of the Bible against Maimonides' rationalistic and therefore political teaching, Abravanel goes sometimes farther in the opposite direction than does the Bible itself. The most striking example of this which occurs to me is his interpretation of Judges I, 19: Judah »could not drive out the inhabitants of the valley, because they had chariots of iron«. Abravanel explains this passage in the following way: »Judah could not drive out the inhabitants of the valley, *not* because they had chariots of iron.«

As regards the difference between Maimonides' political teaching and

Now these unpolitical doctrines belong, as it were, to the framework of what Abravanel himself would have called his political teaching, i. e. of his discussion of the best form of human government as distinguished from divine government. Since the unpolitical framework was to Abravanel doubtless incomparably more important than its political content, and since, besides, the understanding of the former is indispensable for the right appreciation of the latter, it will be proper for us to describe the background of his political teaching somewhat more exactly than we have done up to now. That background is not only of an unpolitical, but even of an antipolitical character. As has been shown recently by Professor Baer,[34] Abravanel takes over from Seneca's 90th letter the criticism there developed of human civilization in general (of the |
110 »artificial« and »superfluous« things) and of the city in particular. Following Josephus and the Christian Fathers, he combines that Hellenistic teaching with the teaching, in important respects similar, of the first chapters of Genesis. He conceives of urban life and of coercive government, as well as of private property, as productions of human rebellion

---

Abravanel's unpolitical teaching, I have to emphasize the following example. According to Maimonides, the main reason for the fact (told in Exod. XIII, 17 f.) that God did not lead Israel on the direct way, through Philistia, to Palestine, was His intention of educating them in courage (*Guide*, Pt. III, ch. 24, p. 53 *a*, and ch. 32, pp. 70 *b*–71 *a*); according to Abravanel, on the other hand, the main reason was His intention to divide the sea for Israel and to drown the Egyptians (and there was no sea on the way through Philistia); see commentary on the passage (f. 125, cols. 1–2).

[34] *Loc. cit.* pp. 248–53. I have to make only some slight additions to the ample evidence adduced by Baer. (*a*) Abravanel's description of the innocent life in the first period as a life »in the field« (Baer, p. 252) is literally taken over from Seneca, ep. 90 (§ 42, *agreste domicilium*). (*b*) Abravanel uses in his commentary on Gen. XI, 1 ff. (f. 42, col. 2) the doctrine of Poseidonios, discussed by Seneca, of the government of the best and wisest men in the Golden Age, in a modified form; he says that in the first period of the world, Divine Providence extended itself without any intermediary over mankind, and that, therefore, there were then always wise men, versed in theology. Cp. also Seneca, ep. 90, 44. (*c*) The criticism of Cain as the first founder of the city (Baer, 251) is to be found also in Josephus, *Ant.* 1, § 62. (*d*) Abravanel uses the general criticism of
110 civilization | most properly in his interpretation of Exod. XX, 25 (f. 143,
* col. 1). (*e*) The distinction between the three ways of life (the bestial, the political, and the theoretical life) (Baer, 251) is obviously taken from Aristotle, *Eth. Nic.* 1095 *b*, 17 ff. That distinction had been applied to the three sons of Adam, in the same way as it is by Abravanel, by Maimonides; see *Guide*, Pt. II, ch. 30 and Ephodi's commentary.

against the natural order instituted by God: the only life in accordance with nature is a state of liberty and equality of all men, and the possession in common of the natural goods, or, as he seems to suggest at another place,[35] the life »in the field«, of independent families. This criticism of all political, »artificial« life does not mean that Abravanel intends to replace the conception of the city as of something »artificial« * by the conception of the nation as of something »natural«; for, according to Abravanel, the existence of nations, i.e. the disruption of the one human race into a plurality of nations, is not less »artificial«, not less a result of sin, than is the existence of cities.[36] Thus, his criticism of political organization is truly all-comprehensive. And the ultimate reason of this anti-political view is Abravanel's anti-rationalism, the predominance in his thought of the belief in miracles. It is true he accepts the classical teaching of man's »natural« way of life in the beginning, in the Golden Age. But that »natural« state is understood by Abravanel to be of an essentially miraculous character.[37] It is highly significant that he finds an analogy of man's »natural« state in the life led by Israel in the desert,[38] where Israel had to rely entirely for everything | on miraculous *111* providence. Abravanel, as it were, interprets the »life in the fields«, praised by Seneca and the Bucolics, in the spirit of Jeremiah's words (II, 2): »I remember for thee the kindness of thy youth, the love of thine espousals; how thou wentest after me in the wilderness, in a land that was not sown.« The »natural« state of mankind is in principle not less miraculous than the Messianic age in which that natural state is to be restored. Maimonides, who held, to say the least, a rather hesitating attitude towards miracles, had adopted, without making any reservation apart from those made by Aristotle himself, the Aristotelian principle that man is naturally a political being; Abravanel, on the other hand, who unhesitatingly accepts all the miracles of the past and of the future,

---

[35] Commentary on Gen. XI, 1 ff. (f. 41, cols. 1–2).

[36] *Ibid.* (f. 42, cols. 1–2). According to Abravanel's usage, »nation« often has the meaning of »religious community«; he speaks, for example, of the »Christian nation« (see e.g. *Ma'yene hay-Yeshu'ah*, XI, 8, and commentary on I Kings XV, 6, f. 250, col. 3).

[37] Cp. p. 109, n. 34*b* above, with commentary on Josh. X, 12 (f. 21, col. 3).

[38] Commentary on Gen. XI, 1 ff. (f. 41, col. 3). Cp. also commentary on Exod. XVIII, 13–27 (f. 134, col. 2) on the connection between the absence of slavery among the Israelites while they were wandering through the desert (i.e. between their being then in a state of »natural« equality) and their miraculous maintenance by the manna.

judges of man's political existence as being sinful in its origin, and not instituted, but only, as it were, reluctantly conceded to man, by God.[39] And, he goes on to say, it is with the political and urban life as with the king.[40] That is to say, Abravanel's political teaching, his discussion of the value of monarchy, or, more generally, of the best form of human government, to which I am turning now, is only an application, if the most interesting application, of his fundamental conception, which is strictly anti-political.

Abravanel deals with the question of the best form of human government in his commentaries both on Deut. XVII, 14 f., i. e. on the law which seems to command to Israel the institution of a king, and to I Sam. VIII, 6 f., i. e. on the narration that God and the prophet Samuel were offended by the fact that Israel did ask Samuel for a king.[41] The question is for Abravanel thus primarily an exegetical one: how are the two apparently opposed passages of the Bible to be reconciled? Proceed-
112 ing | in the scholastic way, Abravanel begins with surveying and criticizing the earlier attempts, made by Jews and Christians,[42] to solve that exegetical problem. He shows that all those attempts, in spite of their divergencies, and apart from the individual deficiencies of each of them, are based on one and the same decisive assumption. All the earlier commentators mentioned by Abravanel assumed that Israel's asking for a king was a sin, not as such, but only because of the manner or

---

[39] Bound by Gen. II, 18, however, he occasionally adopts that Aristotelian proposition. See Baer, *loc. cit.* pp. 249 f.

[40] Commentary on Gen. XI, 1 ff. (f. 41, col. 3).

[41] The treatment of the question is in both versions (in the earlier version in the commentary on I Sam. VIII, 6 f. (f. 91, col. 2 – f. 93, col. 4), and in the later version in the commentary on Deut. XVII, 14 f. (f. 295, col. 2 – f. 296, col. 2)) identical as regards the tendency, and even, to a large extent, literally identical. The earlier version is the more important as regards the details of the criticism of kingship; but only the later version provides us with an insight into Abravanel's conception of the ideal government as a whole: his explanation of Deut. XVII, 14 f. is only the continuation of his statements concerning the
112 government of the Jewish nation in general, which are to be found | in his interpretation of Deut. XVI, 18 ff. These statements have not been taken into account by Baer, nor by Ephraim E. Urbach, »Die Staatsauffassung des Don Isaak Abrabanel«, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1937, pp. 257–70, who come, therefore, to conclusions more or less different from those set forth in the present article.

[42] The three opinions of Christian commentators, which are dealt with in the earlier version, are not, however, discussed in the later version.

circumstances of their demand. In other words, those commentators presupposed that Deut. XVII, 14 f. expresses a Divine command to institute a king. This, however, includes the further presupposition that monarchy is a good, nay, that it is the best form of human government; for God would not have given His nation any political constitution but the best. Consequently, Abravanel has to discuss first whether monarchy is indeed the best form of human government, and secondly, whether the meaning of Deut. XVII, 14 f. is that Israel is commanded to institute a king.

The first discussion is a criticism, based on reason only, of the monarchist teaching of *the* philosophers, i. e. of Aristotle[43] and his medieval followers. That discussion is, unfortunately, far from being of scholastic orderliness and precision.[44] But the main argument is quite clear. The philosophers who are criticized by Abravanel asserted the necessity of monarchic government by comparing the relation of the king to the political community with the relation of the heart to the human body, and with the relation of the First Cause to the universe.[45] Against such kinds of proof Abravanel objects that | they are based on a *113* μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, on a μετάβασις from things natural and necessary to things merely possible and subject to the human will. Those * philosophers tried, further, to prove the necessity of monarchic government by contending that the three indispensable conditions of well-ordered government are fulfilled only in a monarchy. Those conditions are: unity, continuity, and absolute power. As regards unity, Abravanel states that it may well be achieved by the consent of many governors.[46]

---

[43] See commentary on I Sam. VIII, 6 f. (f. 92, col. 1).

[44] It has been made somewhat more lucid in the later version.

[45] Those comparisons were known to Abravanel not only from Christian sources, but also and primarily from Jewish and Islamic ones. In his commentary on Exod. XVIII, 13–27 (f. 134, col. 2) he expressly refers to Fârâbî's * *Principles of the beings* (i. e. to the Hebrew translation of *k. al-siyyâsât al-madaniyya*) | as proving the necessity of hierarchy leading up to one chief, *113* and in the sentence immediately following that reference, he mentions the examples of the hierarchy in the human body, and of the universal hierarchy which leads up to the First Cause. (Cp. Fârâbî, *loc. cit.* ed. Hyderabad, 1346 A. H., p. 54, and *Musterstaat*, ed. Dieterici, pp. 54 ff. See also Maimonides, *Guide*, Pt. I, ch. 72.) In the passage mentioned, Abravanel accepts those examples and the monarchist consequence derived from them, while he rejects them in his commentary on Deut. XVII, 14 f. and on I Sam. VIII, 6 f.

[46] Cp. Marsilius of Padua, *Defensor pacis*, lib. I, cap. 15, § 2.

As regards continuity, he doubts whether the annual change of governors, who have to answer for their conduct of public affairs after the expiration of their office, and who are, therefore, restrained by »fear of flesh and blood« *(Mora' Basar wa-Dham)* and by their being ashamed of their crimes becoming publicly denounced and punished, is not much to be preferred to the irresponsible, though continuous, government of
* one. As regards absolute power, Abravanel denies altogether that it is
* indispensable or desirable: the power of the governors ought to be limited by the laws. He adduces, further, in favour of the government of many, the principle of majority, as accepted by the Jewish law in matters of the interpretation of the law, and the statement made by Aristotle »in the beginning of the *Metaphysics*« that the truth is more easily reached by the collaboration of many than by the exertions of one.[47] After having thus disposed of the philosophic arguments in favour of monarchy, Abravanel turns to the teaching of experience; for, as Aristotle »has taught us«, »experience prevails over the syllogism«. Now the
114 experience | of the present shows that such states as Venice, Florence,[48] Genoa, Lucca, Siena, Bologna and others, which are governed, not by monarchs, but by »judges« elected for limited periods of office, are much superior to the monarchies, as regards both administration of justice and military achievements. And the experience of the past teaches

---

[47] The passage which Abravanel has in mind is the beginning of A ἔλ. (993 *a*, 30 ff.). I wonder why he did not quote such more suitable passages as *Politics*, III, 16 (1287 *b*), and VII, 14 (1332 *b*–1333 *a*). It may be that he knew the *Politics* only from quotations.

[48] Cp. Lionardo Bruni's *Oratio in funere Nannis Strozae* (in Baluzius, *Miscellanea*, III, pp. 230 ff.): »Forma reipublicae gubernandae utimur ad libertatem paritatemque civium maxime omnium directa: quae quia aequalissima in omnibus est, popularis nuncupatur. Neminem unum quasi dominum horremus, non paucorum potentiae inservimus. … Monarchiae laus veluti ficta quaedam et umbratilis (est), non autem expressa et solida. … Nec multum secus accidit in dominatu paucorum. Ita popularis una relinquitur legitima reipublicae gubernandae forma, in qua libertas vera sit, in qua aequitas juris cunctis pariter civibus, in qua virtutum studia vigere absque suspicione possint. … Ingeniis vero ac intelligentia sic valent cives nostri ut in ea quidem laude pares non multi, qui vero anteponendi sint, nulli reperiantur. Acritas quidem inest atque industria, et in rebus agendis celeritas et agilitas, animique magnitudo rebus sufficiens. Nec in moderanda republica solum nec in domestica tantum disciplina … valemus, sed etiam bellica gloria insignes sumus. Nam majores quidem nostri … finitimos omnes populos virtute bellica superarunt. … Nostra semper civitas … scientissimos rei militaris duces procreavit.«

that Rome, when governed by Consuls, conquered the world, while it declined under the emperors. In eloquent sentences which betray a deep hatred of kings and their ways, Abravanel contrasts the admirable character of classical or modern republics with the horrors of monarchies. He arrives at the conclusion that the existence of a king is not only not necessary for a political community, but that it is even an enormous danger and a great harm to it, and that the origin of kingdoms is not the free election of the king by the people, but force and violence.[49]

In spite of his strong indictment of monarchic government, | Abrava- *115*
nel no less strongly contends that, if in a country a monarchy exists, the subjects are bound to strict obedience to the king. He informs us that he has not seen in the writings of Jews a discussion of the question whether the people has the right to rebel against the king, or to depose him in case the king becomes a tyrant, and that the Christian scholars who did discuss that question, decided that the people had such a right, according to the classical precedent of the defection of the ten tribes from Rehoboam. Abravanel, who had spoken about this subject »before kings with their wise men«, judges that the people has no right to rebellion or deposition, even if the king commits every crime. For the people has, when crowning the king, made a covenant with him by which it promised to him obedience; »and that covenant and oath was not conditional, but absolute; and, therefore, he who rebels against the king is guilty of death, whether the king is righteous or wicked; for it is not the people that inquires into the king's righteousness or wickedness«. Besides, the king represents God; he is an image of God as regards both absolute power (the extra-legal actions of the king correspond to the miracles) and unity (the king is unique in his kingdom, as God is

[49] Cp. John of Salisbury, *Policraticus*, lib. IV, cap. 11: »Regum scrutare historiam, ad hoc petitum regem a Deo invenies, ut praecederet faciem populi. … Qui tamen non fuerat necessarius, nisi et Israel praevaricatus esset in similitudinem gentium, ut Deo rege sibi non videretur esse contentus. … Hospitem meum Placentinum dixisse recolo … hoc in civitatibus Italiae usu frequenti celeberrimum esse, quod dum pacem diligunt, et iustitiam colunt, et periuriis abstinent, tantae libertatis et pacis gaudio perfruuntur, quod nihil est omnino, quod vel in minimo quietem eorum concutiat. … Adiiciebat etiam quod merita populi omnem evacuant principatum, aut eum faciunt esse mitissimum. …« *Ibid*. lib. VIII, cap. 17: »Nisi enim iniquitas, et iniustitia … tyrannidem procurasset, omnino regna non essent, quae … iniquitas aut per se praesumpsit, aut extorsit a domino.«

unique in His universe). The king is, therefore, entitled to a kind of honour which has something in common with the honour owed by man to God. Consequently, any attempt on the side of the people to depose or to punish their king, is in a sense sacrilegious.[50] It is obvious that the second argument is contradictory to the assertions made by Abravanel two or three pages earlier, in his discussion of the value of monarchy. It would, however, be unfair perhaps to so prolific a writer as Abravanel, to attach too much stress to his inconsistencies; and in particular to the
116 present inconsistency.[51] For if the second argument used | by him in support of his thesis, that the people has no right to depose or punish a tyrannous king, is inconsistent with his denial of the value of monarchy, the thesis itself is perfectly consistent with his main contention, that monarchy, as such, is an enormous danger and a great evil.

Was, then, the political ideal of Abravanel the republic? He does not use a word which could be translated by »republic«; the kind of government which he praises is called by him government of »many«. This is very vague indeed. The statements occurring in his criticism of monarchy might convey the impression that his ideal was democracy. But, as we shall see later, he accepted the doctrine of the necessity of a »mixed« constitution. Thus, his ideal cannot have been a »pure« constitution of any kind. I believe we would not be wide of the mark if we defined his political ideal by saying that it was, like that of Calvin[52] one or two generations later, an »aristocracy near to democracy«.[53] But in order to avoid any hypothesis, we shall do best to confine ourselves to

---

[50] Commentary on Deut. XVII, 16–20 (f. 296, col. 4 – f. 297, col. 1). Abravanel further adduces a third argument which, however, applies to Jewish kings only. Cp. also his commentaries on Judges IV, 9 (f. 46, col. 1); on I Kings II, 37 (f. 202, col. 3); on I Kings XIII, 2 (f. 246, col. 1); and on I Kings XII *passim*.

[51] Cp. also above, p. 112, n. 45. Another example of this kind of inconsistency may be mentioned in passing. In his commentary on I Sam. VIII, 7 (f. 93,
116 col. 4), | i.e. only two or three pages after he had finished the proof that the existence of a king is not necessary in any nation, Abravanel says: »the king is necessary for the other nations« (for all nations except Israel).

[52] *Institutio*, lib. IV, cap. 20, § 8 (with regard to the Jewish commonwealth).

[53] The aristocratic element in the ideal constitution, as conceived by Abravanel, i.e. of the Jewish constitution, is the *Synhedrion* of 70. Cp. also commentary on Exod. XVIII, 13–27 (f. 134, col. 3). Abravanel's ideal is characterized as »*status aristocraticus*« by Menasseh ben Israel, *Conciliator*, qu. 6, ad Deut. (Frankfort, 1633, p. 227).

the statement that Abravanel's political ideal was the republic. For »republic« is a term of a polemic and negative character; it does not say more than »not monarchy«, without defining whether that non-monarchical government desired is democratic, aristocratic, oligarchic, and so on.[54] And what Abravanel says of the best form of human government is hardly more than just this: that it is unmonarchical.

But was the political ideal of Abravanel really the republican city-state? That this was the case is most unlikely from the outset. If it were the case, it would betray not only inconsistency – inconsistent Abravanel admittedly was – but even an almost insane looseness of thought. Indeed, it is | inconceivable that the very man who, in accordance with *117* his deepest theological convictions, judged the city to be the work of human wickedness, should have been at the same time a genuine and unreserved admirer of the worldly greatness of Rome and Venice. One cannot explain the contradiction by supposing that Abravanel was merely a humanist orator who was able to devote eloquent sentences to any subject. For, eloquent though he could be, he certainly was no sophist: he had a strong and sincere belief in the one truth. The only possible explanation is that Abravanel's admiration for the classical and modern city-states was not more than a tribute which he paid to the fashion of his time; that it was a sidetrack into which he was guided occasionally, if on more than one occasion, by the influence of humanism, but primarily by his disgust at kings and their worldly splendour, which had a deeper root than the humanist influence.

Before beginning to define the true character of Abravanel's political ideal, let us emphasize the fact that the exaltation of the republican city-state belongs to the discussion, based on reason only, of the best form of human government, i. e. to a mere prelude to the central discussion of it, which is based on the Scripture only. After what has been said about Abravanel's philosophical tendency, there is no need for a further proof of the assertion that only his interpretation of the teaching of the Scripture can provide us with his authentic conception of the ideal form of human government. What, then, does the Scripture teach concerning the human government of Israel?

This question is answered by Abravanel both precisely and lucidly. He begins by stating his thesis, which runs as follows: Even if he granted that the king is useful and necessary in all other nations for the ordering

---

[54] Cp. Montesquieu's definition in *De l'esprit des lois*, livre II, ch. 1.

of the political community and for its protection – which, however, he does not grant, but even vigorously denies – even in that case the king would certainly not be necessary for the Jewish nation. For their king is God, and, therefore, they need, even incomparably less than the other nations, a king of flesh and blood. A king could be necessary for three purposes: for military leadership, for legislation, and for extraordinary
118 power to punish | the wicked. All those purposes are achieved in Israel in the most perfect way by God, who vouchsafes His particular providence to His elected nation. Thus, a king is not necessary in Israel. He is even most dangerous in Israel. Experience has shown that all the kings of Israel and most of the kings of Judah led Israel and Judah into idolatry, while the judges and the prophets were, all of them, godfearing men. This proves that the leadership of »judges« is good, while that of kings is bad. The result, at which the discussion based on reason only had arrived, is confirmed by the scrutiny of the Scripture, and particularly of the biblical narratives. More exactly, that result has undergone, as a consequence of the scrutiny of the Bible, an important precision, which is, at the same time, an important correction: the ideal form of human government is not the republic as such, but a »republican« government, instituted and guided by God.[55]

Arrived at this point, Abravanel has yet to overcome the greatest difficulty. The earlier Jewish commentators, whose views he had criticized to begin with, were no less familiar with the innumerable passages of the Bible which attribute the kingship to God, than he himself was. They also remembered, no less well than he did, the evil which Israel and Judah had experienced under their wicked kings. But they remembered also the deeds and words of such godfearing kings as David, the author of many Psalms, as Solomon, the author of the Song of Songs, and as Jotham, Hezekiah, and Josiah, who were »saints of the Highest«.[56] And, even more important than this, the Messiah for whose speedy coming they prayed, was conceived of by them as a king. Now, as regards the last point, Abravanel was consistent enough to deny that the Messiah is a king properly speaking: the Messiah, too, is, according to him, not a king, but a prophet and a judge.[57] But this conception of the leadership

[55] See also Urbach, *loc. cit.* pp. 263 f.
[56] Cp. Abravanel's Introduction to his commentary on the Books of the Kings (f. 188, col. 3).
[57] See Baer, *loc. cit.* p. 259.

of the Messiah is already based on the truly decisive assumption | that 119
the institution of a king in Israel was not expressly commanded by God. The earlier commentators were convinced that Deut. XVII, 14 f. did express such a command. As long as the difficulty offered by that passage was not overcome, all other passages of the Bible which Abravanel might adduce in support of his thesis were of little weight. For none of those other passages contained a definite law concerning the institution of kingship in Israel.

Abravanel denies that Deut. XVII, 14 f. expresses a command to institute a king in Israel. According to him, that passage merely gives permission to do this. We need not examine whether his interpretation is right or not. What matters for us is, that the interpretation rejected by Abravanel was accepted as legally binding by Jewish tradition, which was, as a rule, decidedly in favour of monarchy. The traditional interpretation had been accepted in particular by Maimonides, who had embodied it in his great legal work as well as in his *Sepher ham-Miṣvoth*.[58]

According to the interpretation accepted by the Jewish tradition, Deut. XVII, 14 f. would have to be translated as follows: »When thou art come unto the land which the Lord thy God giveth thee, and shalt possess it, and shalt dwell therein; and shalt | say (or:[59] *then thou shalt* 120

[58] It was accepted also, for example, by Naḥmanides, Moses of Coucy, Gersonides, and Bachya ben Asher. (This is not to deny that Gersonides' and Bachya's statements in their commentaries on Deut. XVII, 14 f. are almost as much anti-monarchistic as those of Abravanel – there are a number of important literal concords between the statements of Abravanel and those of both Gersonides and Bachya – but still, both of them interpret the passage in question as conveying a command to institute a king.) As far as I know, the only Jewish medieval commentator who, in his commentary on Deut. XVII, 14 ff., expressly understands that passage as conveying a permission is Ibn Ezra. The * exceptional character of Abravanel's interpretation is implicitly recognized by Moses Hayyim Alshekh (*Mar'oth haṣ-Ṣobe'oth*, on I Sam. VIII, 6 f.) who vigorously rejects that interpretation by referring himself to the Jewish tradition, and expressly by Menasseh ben Israel (*Conciliator*, ed. cit. p. 228), who says: »*Haec opinio (sc. Abravanelis) quamvis satis congrua verbis S. Scripturae, a multis tamen accepta non est, quia adversatur sententiae ac traditioni antiquorum.*« Abravanel's interpretation was tacitly accepted by Moses Mendelssohn (*Jerusalem*, Berlin, 1783, II, pp. 117 ff.), and rejected by S. R. Hirsch and by Buber-Rosenzweig. Cp. also Isaak Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932, pp. 185 f., and Urbach, *loc. cit.* p. 269. (The essay of Heinrich Heinemann in the *Jahrbuch der Jüdisch-literarischen Gesellschaft*, 1916, was not accessible to me.)

[59] According to Naḥmanides.

say), I will set a king over me, like as all the nations that are round about me; *Thou shalt in any wise set a king over thee.* Thou shalt set him king over thee, whom the Lord thy God shall choose: one from among thy brethren shalt thou set over thee: thou mayest not put a foreigner over thee, which is not thy brother.«

According to Abravanel's interpretation, the passage in question would read as follows: »When thou art come unto the land which the Lord thy God giveth thee, and shalt possess it, and shalt dwell therein; and shalt say, I will set a king over me, like as all the nations that are round about me; *then thou shalt set him king over thee whom the Lord thy God shall choose:* one from among thy brethren shalt thou set king over thee: thou mayest not put a foreigner over thee, which is not thy brother.«

According to the traditional interpretation, the purport of the law, contained in the passage, is that Israel is commanded to institute a king. According to Abravanel's interpretation, its purport is that, *if* Israel wishes to institute a king – and to do this, Israel is by the law implicitly permitted, but permitted only – then Israel may do it only in such and such a manner. Now Abravanel's interpretation, which is directly opposed to that of the Jewish tradition, is in substance identical with that implied in the Vulgate.[60] Abravanel is, of course, much more explicit than the Vulgate can be.[61] And, apart from this, he goes much
121 further than the Latin transla|tion does. He says, explaining the passage

---

[60] »Cum ingressus fueris terram, quam Dominus Deus tuus dabit tibi, et possederis eam, habitaverisque in illa, et dixeris: Constituam super me regem, sicut habent omnes per circuitum nationes; *eum constitues, quem Dominus tuus elegerit de numero fratrum tuorum* ....« Cp. also the English translation: »... Thou shalt in any wise set *him* king over thee, whom the Lord thy God shall choose ....«

[61] It will be proper to give a more complete (if partially free) rendering of Abravanel's interpretation by putting his explanatory remarks on the biblical words into brackets. He explains: »When thou art come unto the land which the Lord thy God giveth thee, and shalt possess it, and shalt dwell therein [i.e. it will be foolish that in the time of the wars, during the conquest of the land, you will not ask for a king; for this would be the most proper time for the need for a king; but after you will possess the land, and you will have divided it, and you will dwell in it in safety, and this will have happened by the providence of God, without there being then a king – then, without any necessity and need whatsoever] thou shalt say, I will set a king over me [namely] like as all the nations that are round about me [i.e. for no other necessity and purpose (but |
121 to assimilate yourselves to the nations of the world); when this will happen],

in question more precisely: »(When thou shalt wish to do this), in spite of its not being proper, (thou mayest not do it but in such and such a manner). This is similar to the section of the law which runs as follows: When thou goest forth to battle against thine enemies, and the Lord thy God deliverest them into thine hands… and seest among the captives a beautiful woman, and thou hast a desire unto her… For there the precept is not that he shall desire her, and not that he shall take her to him to wife…, since this is permitted only, and an effect of the wicked inclination. But the precept is that, after the first cohabitation, thou shalt bring her home into thine house… Israel was not commanded in the Torah to ask for a king…, and the king was not necessary and indispensable for the government of their gatherings…, for God was their king truly… Therefore, when Israel asked for a king…, the anger of the Lord was kindled against them, and He said: they have not rejected thee, but they have rejected me, that I should not be king over them; and Samuel said: ye said unto me, Nay, but a king shall reign over us; when the Lord your God was your king. This shows that the sin consisted in their ›kicking‹ at God's kingship and their choosing a human kingship. For this reason, neither Joshua nor the other Judges instituted a king.«

The final expression of Abravanel's interpretation is that Deut. XVII, 14f. contains a permission given »with regard to the wicked inclination« *(Yeṣer ha-Ra')*. Now this more precise expression, too, is in substance borrowed from a Christian source. That source is the *Postilla* of Nicolas of Lyra.[62] Thus | we are entitled to say that Abravanel's *122*

thou shalt [not] set [him] king over thee [whom you wish, but him] whom the Lord thy God shall choose.…« Commentary on I Sam. VIII, 6f. (f. 93, cols. 1–2).

[62] Nicolas says on Deut. XVII, 14f.: »non est praeceptum, nec simplex concessio, quia sic non peccasset populus Israel petendo regem, cujus contrarium dicitur I Reg. XII: sed est permissio quae est de malo. Bonum enim populi consistebat in hoc, quod solus Deus regnaret super eum, eo quod erat populus peculiaris Dei; veruntamen si importune regem habere vellent, permittebatur eis, sub conditionibus tamen.…« This is explained more fully in the *Postilla* on I Reg. VIII: »illud quod dicitur Deut. 17 de constitutione regis … non fuit concessio proprie dicta, sed magis permissio, sicut repudium uxoris fuit permissum ad duritiam cordis eorum. …« The comparison shows that Abravanel has merely replaced Nicolas' example by the example of the »beautiful woman«. But the point of view of Abravanel is identical with that of Nicolas. There is one important difference between the Jewish and the Christian commentator: while Abravanel thinks that monarchy is intrinsically bad,

interpretation of Deut. XVII, 14 f., i. e. of the chief biblical passage, or, in other words, that his opinion concerning the incompatibility of mon-

122 Nicolas is of the | opinion that monarchy is in principle the best form of government. Nicolas only contests that that which holds true of all other nations, holds equally true of Israel, the nation governed by God. Only this part of Nicolas' argument has been taken over by Abravanel. (Cp. the beginning of Abravanel's discussion concerning monarchy in Israel: »Even if we grant, that the king is most necessary in the nation for the ordering of the political community … he is not necessary in the nation of Israel. …«) Nicolas says on I Reg. VIII: »Ad maiorem praedictorum evidentiam quaeritur, utrum filii Israel peccaverint petendo super se regem. Et arguitur quod non, quia petere illud quod est bonum simpliciter, et de dictamine rationis rectae, non est peccatum; gubernatio autem populi per regem est optima, ut dicit Philosophus 3. Politicorum. et per consequens est de dictamine rationis rectae. … Item illud quod conceditur lege divina licitum est, quia nullum peccatum concedit, sed Deut. 17. c. concedit lex divina filiis Israel constitutionem regis. … [Notice that even in this »monarchist« objection Deut. XVII, 14 f. is understood to contain a *concessio* only.] Contra infra 12. c. dicitur: Scietis et videbitis. … Ad hoc dicendum quod, cum regnum sit optima politia, caeterae gentes a filiis Israel petendo vel constituendo super se regem non peccaverunt, sed magis bonum egerunt. Filii autem Israel hoc faciendo peccaverunt. … Cuius ratio est, quia Deus populum Israel elegit sibi specialem et peculiarem prae caeteris populis … et idem voluit esse rex immediatus illius populi … propter quod voluit homines gubernatores illius populi ab ipso immediate institui, tanquam eius vicarii essent, et non reges vel domini: ut patet in Moyse et Josue, et de iudicibus sequentibus. …« (That Abravanel knew the *Postilla*, is shown by his express quotations from it – see Guttmann, *loc. cit.* p. 46. But, apart from that, that interpretation given by earlier commentators of Deut. XVII, 14 f. (or I Sam. VIII, 6 f.) which he esteems most highly and which he discusses most fully, is the interpretation given by Paulus of Burgos, and this interpretation is to be found in Paulus' *Additiones* to the *Postilla*.) Cp. further Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II, 1, qu. 105, art. 1: »regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed … de facili regnum degenerat in tyrannidem … ideo *Dominus a principio* (Judaeis) *regem non instituit* cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi *quasi indignatus concessit*, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel I Reg. 8, 7. …

123 Instituit tamen a principio | circa regem instituendum, primo quidem modum eligendi. … Secundo ordinavit circa reges institutos. …« The fact that the kings had absolute power, while the power of the judges was more limited, is stressed by Abravanel in the introduction to his commentary on Judges (f. 40, col. 1). Cp. also John of Salisbury, *Policraticus*, lib. VIII, cap. 18: »… primi patres et patriarchae vivendi ducem optimum naturam secuti sunt. Successerunt duces a Moyse sequentes legem, et iudices qui legis auctoritate regebant populum; et eosdem fuisse legimus sacerdotes. Tandem in furore Domini dati sunt reges, alii quidem boni, alii vero mali … populus … a Deo, quem contempserat, sibi regem extorsit … (Saul) tamen christus Domini dictus est, et tirannidem

archy with the constitution of Israel, goes immediately back to Christian, not to Jewish sources.

Generally speaking, both the Jewish and the Christian tradition, and in particular both the Jewish and the Christian Middle Ages, were in favour of monarchy. Anti-monarchist statements are, in both traditions, exceptional up to the humanist age. Thus one is at a loss to state which of the two traditions shows a comparatively stronger monarchist (or anti-monarchist) trend than the other. One could, however, dare to make such a statement if it were based on a com|parison of comparable 123
magnitudes, i.e. of a Jewish source which is at the same time authoritative and popular, with the corresponding Christian source. Now if we compare the manner in which the Jewish Bible on the one hand (i.e. the Targum Onḳelos, the Targum Jonathan, and the commentaries of Rashi, Ibn Ezra and Naḥmanides), and the Christian (Latin) Bible on the other (i.e. the *Glossa interlinearis*, the *Glossa ordinaria*, the *Postilla* of Nicolas of Lyra, and the *Additiones* of Paulus Burgensis) deal with the chief passage, i.e. with the law concerning the institution of a king, we find that the Jewish Bible shows not the slightest sign of an anti-monarchist tendency,[63] while the Christian Bible exhibits a definite anti-monarchist trend, based on theocratic assumptions.[64] The only excep-

---

exercens regium non amisit honorem. ...« With this passage, the whole of Abravanel's political teaching should be compared. As regards the later development, I would refer the reader particularly to Milton, *Pro populo Anglicano* *
defensio contra Salmasii Defensionem Regiam, cap. 2. It is interesting in our connection to observe that, while Salmasius (*Defensio Regia*, cap. 2) makes ample use of the rabbinic interpretations of Deut. XVII, 14f. (and of I Sam. VIII) for the proof of his royalist thesis, Milton much prefers Josephus to the »tenebrionibus Rabbinis« (cp. on Josephus below, p. 127).

[63] The Targum Onḳelos renders the passage literally. The Targum Jonathan renders the words »Thou shalt in any wise set a king over thee, whom the Lord thy God shall choose: one from among thy brethren shalt thou set king over thee«, in the following way: »You shall inquire for instruction before the Lord, and afterwards appoint the king over you.« Rashi does not say anything on the passage. Ibn Ezra simply says that the passage expresses a permission, Naḥmanides conceives of it as containing a command to ask for a king and to institute a king.

[64] The *Glossa interlinearis* remarks on »et dixeris«: »Tu non ego,« and on »Constituam super me regem«: »Non Deum sed hominem.« The *Glossa ordinaria* (Augustinus, qu. 26) says: »Quaeri potest cur displicuit populus Deo, cum regem desideravit, cum hic inveniatur esse permissus? Sed intelligendum est merito non fuisse secundum voluntatem Dei, quia hoc fieri non praecepit sed

124 tion to this rule in the Christian Bible | is the explanation of the passage in question given by Paulus of Burgos, i. e. by a baptized Jew. The result of this comparison confirms our impression that the immediate origin of Abravanel's anti-monarchist conclusions from his theocratic premises has to be sought for, not in Jewish, but in Christian sources.

Of Christian origin is, above all, Abravanel's general conception of the government of the Jewish nation. According to him, that government consists of two kinds of governments, of a government human and of a government spiritual or divine. This distinction is simply the Christian distinction between the authority spiritual and the authority temporal. Abravanel further divides each of these two governments into three degrees. As regards the government human, the lowest degree is the »little *Beth-Din*«, i. e. the court of justice of every town. The members of those courts are elected by the people. The second degree of the government human is the »great *Beth-Din*«, i. e. the *Synhedrion* in Jerusalem. The members of the *Synhedrion* are not elected by the people, but nominated either by the king, or, if there is no king, by the president of the *Synhedrion*, after consultation with the other members; the president himself is chosen by the members of the *Synhedrion*. This body, being an image of the seventy elders led by Moses, consists of seventy-one persons. The highest place in human government is occupied by the king. The king is chosen by God, not by the people, who have, therefore, no right whatsoever to rebel against the king or to depose him. The office of the king is not the administration of justice, but, in the first instance, military leadership, and then the extrajudicial punishment of the wicked in cases of urgency. His claim to obedience and honour is stressed by Abravanel scarcely less than it is by Maimonides; in this respect both alike are simply following Jewish tradition.[65] If one takes
125 into | account Abravanel's criticism of monarchy in general and of monarchy in Israel in particular, one has to define his view concerning the highest degree of human government in the Jewish nation more exactly by saying that the chief of that government is, according to the

---

desiderantibus permisit.« As regards the *Postilla*, see above. Paulus Burgensis
124 says: »Praeceptum istud de constitutione regis non est permissive | intelligendum … sed est simplex concessio cum conditionibus in litera scriptis. Nec sequitur quod si sit concessio simplex, tunc non peccasset populus Israel petendo regem. Nam petierunt regem aliter quam fuit sibi concessum.«

[65] Commentary on Deut. XVI, 18–XVII, 1, and on XVII, 8–15 (f. 293, cols. 1–2; f. 294, col. 1; f. 296, cols. 2–3). Cp. commentary on I Kings I (f. 196, col. 4)

original intention of the legislator, not a king properly speaking, but a leader of the kind that Moses and the Judges were. As a matter of fact, Abravanel expressly states that »the first king who reigned over Israel« was Moses.[66] At any rate, the human government of the Jewish nation, as Abravanel sees it, consists of a monarchic element (Moses and his successors), of an aristocratic element (the Sanhedrin), and of a democratic element (the local judges elected by the people). It is a »mixed« government, in full accordance with the classical doctrine. The immediate source of this view of Abravanel is again a Christian one: Thomas Aquinas' description of the Jewish constitution in the *Summa theologiae,*[67] which has been altered by Abravanel only in detail. So * much about Abravanel's conception of the government human. As regards the government spiritual, he again distinguishes three degrees: the prophet, who is the chief; the priests; and, in the lowest category, the Levites.[68] The distinction implies that the | hierarchy spiritual, not less *126* than the hierarchy human, leads up to a monarchical head. In this, again, Abravanel is following the teaching of the Christian Middle Ages, according to which the government of the whole church must be monarchical: he merely replaces Petrus (or his successors) by the

---

and Introduction to commentary on Judges (f. 39, col. 3, f. 40, col. 1). In the | commentary on Deut. XVI, 18–XVII, 13 (f. 293, col. 2 and f. 294, col. 2) *125* Abravanel says, however, that the extraordinary power of jurisdiction belongs, not to the king, but to the *Synhedrion*. Following the ruling of the Jewish tradition, he points out that all appointments in Israel are for life, and, in principle, hereditary (*loc. cit.* f. 293, col. 2). In his »rational« discussion of the best form of human government, he showed a definite preference for short periods of office.

[66] Commentary on I Kings I (f. 196, col. 4). See also commentary on Exod. * XVIII, 13–27 (f. 134, col. 1).

[67] II, 1, qu. 105, art. 1. Thomas defines the character of the government instituted by the *lex vetus* by calling that government a »politia bene commixta ex regno, inquantum unus praeest, ex aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est, potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam; nam Moyses et ejus successores (*sc.* Josua, Judices, et reges) gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est *quaedam species regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem … et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur. …« Cp. also the passage from the same article quoted above, p. 121, n. 62.

[68] Commentary on Deut. XVI, 18–XVII, 1 (f. 293, col. 1), and on XVIII, 1–8 (f. 297, cols. 1–2).

prophet.[69] The government spiritual, as conceived by Abravanel, is, of course, not purely monarchical; it contains also an aristocratic and, perhaps, a democratic element. This view of the spiritual hierarchy is also borrowed from Christians.[70] And it is for Abravanel no less a matter of course than it is for the papalist writers among the Christians, that human government, and, in particular, government by kings, which was not instituted by, but extorted from God, is much inferior in dignity to the government spiritual. And, besides, the aristocratic element of the human government of the Jewish nation, the *Synhedrion,* consists, as Abravanel points out, mainly of priests and Levites.[71] The ideal commonwealth, as understood by Abravanel, is governed mainly by prophets and priests; and the ideal leader is for him not, as for Maimonides, a philosopher king, but a priest king.[72] His political ideal is of a strictly hierocratic character. He was, as far as I know, the first Jew who became deeply influenced by Christian political thought. It deserves to be stressed that he adopted the views of the extreme papalists. He had preferred Christian scholasticism to the philosophy of the Jewish rationalists, and he arrived at a political ideal which was nearer to the ideal of Gregory VII[73] and Innocent III than to that of Maimonides. He had undermined Maimonides' political philosophy of the law by contesting
127 its ultimate | assumption that the city is »natural«, and by conceiving of the city as a product of human sin, i.e. he had started from unpolitical, and even antipolitical premises, and he arrived at the political creed of clericalism.

But however great the influence of Christian medieval thought on Abravanel's political teaching may have been, that influence scarcely accounts for his so-called republicanism. This part of his political creed

---

[69] Cp. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 76.

[70] Bellarmin, *De Romano Pontifice*, lib. I, cap. 5: »Jam vero doctores catholici conveniunt omnes, ut regimen ecclesiasticum hominibus a Deo commissum, sit illud quidem monarchicum, sed temperatum … ex aristocratia et dimocratia.«

[71] Commentary on Deut. XVII, 8–13 (f. 294, col. 2–3).

[72] Commentary on I Kings I (f. 196, col. 4) and on Exod. XVIII, 13–27 (f. 134, cols. 1–2). Cp. John of Salisbury, *Policraticus*, lib. VIII, cap. 18 (quoted above, p. 121, n. 62) and Augustinus Triumphus, *Summa de potestate ecclesiastica*, Pt. I, qu. 1, art. 7–8.

[73] Cp. with Abravanel's statements those of Gregory VII and others, quoted by Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, III (2nd ed.), pp. 94 and 99.

is not of Christian medieval, but of humanist origin. Humanism means going back from the tradition to the sources of the tradition. *The* sources, however, are for Abravanel, not so much the historians, poets and orators of classical antiquity, but the literal sense of the Bible – and Josephus.[74] Josephus understood Deut. XVII, 14 f. as permitting only, not commanding, the institution of a king. And he unequivocally states that the government instituted by Moses was an aristocracy as opposed to a monarchy.[75] Above all, the ἄριστοι, who govern the Jewish state, are identified by him with the priests, whose chief is the high priest.[76] Thus we conclude that Abravanel's view of the Jewish government as a whole is taken over from Josephus. And by taking into account the result of our previous analysis, we shall sum up by saying that Abravanel restates the aristocratic and anti-monarchist view of Josephus in terms of the Christian distinction between the authority spiritual and the authority temporal.

When speaking of the influence of humanism on Abravanel's political teaching, we have, then, to think not primarily of his »republicanism« – of his admiration for the greatness of republican Rome and for the patriotism of its citizens – which is rather on the surface of his thought. His humanism has indeed hardly anything in common with the »heathenish« humanism of men like Lionardo Bruni. Abravanel is a humanist of the kind represented by Coluccio Salutati, who | might be *128*
said to have served as his model.[77] That is to say, he is a humanist who uses his classical learning to confirm his thoroughly medieval conceptions rather than to free himself from them. He is distinguished from the medieval writers rather by the method which he uses than by the views which he expresses. This method may be called historical.[78] Abravanel *
tends to pay more attention to the sources of the tradition than to the tradition itself. He often urges the difference between the literal sense of the Bible and the Midrashic interpretations; in doing this, he is guided,

---

[74] As regards Abravanel's knowledge of Josephus, see Baer, *loc. cit.* p. 246.
[75] *Ant.* lib. IV, § 223, and lib. VI, § 35.
[76] See in particular *Contra Apion.*, lib. II, §§ 185–8 and 193–4, but also *Ant.* lib. IV, §§ 218 (»high priest, prophet, and *Synhedrion*«) and 224.
[77] Cp. Alfred von Martin, *Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis*, Munich und Berlin, 1913, pp. 22, 61 ff., 82 ff., and 97 ff., and the same author's *Coluccio Salutati's Traktat Vom Tyrannen*, Berlin und Leipzig, 1913, pp. 75 ff.
[78] With due caution.

not as a medieval rationalist might have been, by an opposition to the »mythical« or »mystical« tendencies of the Midrash – for these tendencies are in full accordance with his own deepest inclinations – but by an interest in establishing the pure, undistorted meaning of the divinely inspired text, by an interest not so much in proving that a certain favoured doctrine is revealed, and therefore true, but to know exactly what Revelation teaches, in order to be able to adopt that teaching, whatever it may be. By preferring in this spirit the sources of the tradition to the tradition itself, he can scarcely avoid the danger of coming into conflict with the teaching of tradition. An important example of that criticism of traditional views, which is based on the return to the sources (both the literal sense of the Bible and Josephus), has attracted our attention in the foregoing pages. To the same connection belongs Abravanel's criticism of certain traditional opinions concerning the authorship of some biblical books, a criticism by which he paved the way for the much more thoroughgoing biblical criticism of Spinoza.[79] When considering these and similar facts, we may be inclined to complete our earlier statement that Abravanel's thought was fundamentally determined by the Jewish tradition by adding that his teaching tends to be more of a biblicist than of a traditionalist character. But after
129 having granted this, we must stress all the more that | the assumptions of the pre-medieval world to which Abravanel turns back, sometimes by criticizing medieval opinions, are not fundamentally different from the medieval assumptions from which he started. He goes back, it is true, from the monarchist ideal of the Middle Ages to the aristocratic ideal of antiquity. But, as matters stand, this does not mean more than that he goes back from the moderate hierocratic ideal of the Middle Ages to the much more intransigent hierocratic ideal of the period of the Second Temple, as expounded by Josephus. He is distinguished from the Jewish medieval writers by the fact that he is much more clerical than they are.

His descent was, as he believed, royal. His soul was the soul of a priest – of a priest who had not forgotten that the Temple, built by King Solomon in the holy city, was »infinitely inferior in sanctity« to the tabernacle erected by Moses in the desert.[80] Whatever he may have had to learn from the Cynics or from the Bucolics of antiquity as regards the

---

[79] Cp. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin, 1930, pp. 280 f.
[80] Commentary on I Kings VI, 1 (f. 217, col. 3).

dubious merits of human arts and city life, his knowledge of the sinful origin of cities, and of towers, and of kingdoms, and of the punishment following the eating of the fruit of the tree of knowledge was not borrowed from any foreign source: it was the inheritance of his own race which was commanded to be a kingdom of priests.

Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss

[Seite 96]
(Thomas) ad Politics 311 a
Nietzsche, Unzeitgemässe 300 middle.

[Seite 96]
*Sehr drastischer Beweis: Thomas in Pol., lib. II lectio 6. in princ., ja die ganze lectio 6. – 7. – *aber* lect. 8 (ad 1266 b 8).

[Seite 97]
*cf. Origines und Abailard in Bezug auf Exodus 11, 2 (Husik)

[Seite 99]
cf. Hobbes, Leviathan XIII (56 Abs. 1)

[Seite 103]
Albo I 2 end

[Seite 103]
*cf. David Kaufmann, Attributenlehre, Kap. on RMbM in the beginning.

[Seite 104]
*cf. Comm. on Mishna to Sanhedrin X (147 Pocock; Holzer 9 arab. and 10 hebr.)

[Seite 106]
*cf. also Moreh III 45 (422, 9–12)

[Seite 106]
*cf. Moreh II 45 (282, 1–2): King = Messiah

[Seite 107]
*cf. H. Beth ha-bechirah VI 16
Introd. to Comm. on Mishnah (Pocock 31)

[Seite 107, Fußnote 23]
*cf. Introd. to Comm. on Mishna 31 f. Pocock.

[Seite 107, Fußnote 26]
cf. Baron, Historical outlook of RMbM n. 40
cf. MbM, II, 137 n. 3.
cf. Rashi on Psalm 21:2 and Isaiah 9, 5 f.

[Seite 110, Fußnote 34]
*Vergil, 4. Ecloge v. 33 [zu: Exod. XX, 25]

[Seite 110 zu: *city - nation*]
*Azariah de'Rossi translates »*respublica*« in a sentence of Livy by עם (see S. W. Baron, La méthode historique d'Azariah de'Rossi, p. 5 n. 1.)
cf. Hegel, Schriften zur Rechtsphilos. (Übers. aus Plato)
cf. (Ptolemaeus v. Lucca –) Thomas Aqu. De reg. princ. III 3 und 4 (gens steht höher als civitas). Thomas Aqu. I 1 vers. fin.: »provincia« vollkommener als »civitas«.
cf. RÉJ-article (1936) p. 12 [= *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî*]
Beachte, dass es im bibl. Recht keine Adoption gibt (Baron) – s. dagegen Feigin in Journal for Biblical Literature 193..[Journal of Biblical Literature 1931]
Jewish and Greek City-State: J. C. Todd, *Politics and Religion in Ancient Israel* (London 1904).

[Seite 112, Fußnote 45]
*cf. Ibn Kaspi, ad locum (Mischne Keseph II 199 f.)

[Seite 113]
*cf. Ptolem. of Lucca, De reg. princ. IV 8
Ockham Dialog. I 5 c. 13 und 24

[Seite 113]
*l. c. IV 7–8

[Seite 113]
*Ar., Pol. 1272 a 37–39.

[Seite 116]
*So schon Spengler, Untergang des Abendlandes, II 513. – Jellinek, Allg. Staatslehre[3], 710 f. Mommsen, *Abriss*, S. 84.

[Seite 116, Fußnote 54]
*cf. Augustin Civ. Dei XIX 24 und 21 mit III 28 Machiavelli Discorsi I 20 f. Patrizius Senensis, De instit. reip.
Bodin. Hobbes.
Mariana De rege I 3 und 8.
Augustin Ep. 138. 2 und 155. 3 – Genesis ad lit. 9. 9.

[Seite 119]
*Dies [zu: *permission*] bleibt richtig [darüber von LS vermerkt: ?] – trotz des Hinweises auf Joseph Ibn Kaspi in MGWJ, 1937, 506 (s. meine Noten [cf. *Zu Abravanels Kritik des Königtums*]). Dann freilich nicht, wenn Kaspis Äusserung ולמנות מלך ג״כ כענין הקרבן im Sinn von Moreh III 46 (427, 14–16) verstanden wird. Und so *muss* sie verstanden werden!

[Seite 123]
*cf. *Tenure of Kings and Magistrates*, Oxford 336 f.

[Seite 125]
*Allerdings ist nach Thomas, De reg. princ. I 14 im alten Bund das sacerdotium dem regnum untergeordnet gewesen (weil es in ihm, zum Unterschied vom neuen, um bona terrena ging) – also: Abravanel christianisiert das Judentum.

[Seite 125, Fußnote 66]
cf. RMbM, H. Beth ha-bechirah VI 11: ומשה רבנו מלך היה – Comm. on Mishna Schebuot II 2.

[Seite 128]
cf. p. 81 above [zu: *historical*].

Zu Abravanels Kritik des Königtums

(1937)

H. Finkelscherer hat in einem Aufsatz, der im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift [Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Breslau 1937] erschienen ist, die Behauptungen aufgestellt, dass eines der wichtigsten anti-monarchischen Argumente Abravanels und »eine ganz ähnliche Haltung« gegenüber dem jüdischen Königtum sich »schon bei Josef ibn Kaspi« finden. Dass die Haltung der beiden Autoren ganz ähnlich sei, darf bestritten werden: Finkelscherer selbst bemerkt alsbald den »Unterschied im Ton zwischen Kaspis aristokratisch-philosophischem und Abravanels theokratischem Ideal« (81. Jahrgang, S. 506). Hingegen bedarf die Behauptung, dass die Argumentation Abravanels mit derjenigen Kaspis in einem der wichtigsten Punkte übereinstimme, ernstlicher Erwägung.

Jedenfalls für Abravanel ist der wichtigste, d. h. der die ganze Frage entscheidende Teil seiner anti-monarchischen Argumentation seine Erklärung von Deut. 17, 14 f., derzufolge diese Stelle kein Gebot, einen König einzusetzen, sondern lediglich eine Erlaubnis, dies zu tun, zum Ausdruck bringt. Genauer: er vergleicht die Bestimmung hinsichtlich der Einsetzung des Königs mit der Bestimmung hinsichtlich der אשת יפת־תאר. Demgemäss ist der Sinn der crucialen Bibelstelle: wenn du wider den göttlichen Willen den Wunsch haben und äussern solltest, einen König über dich einzusetzen, so sollst du nicht denjenigen zum König über dich einsetzen, den du wünschst, sondern den, den Gott erwählen wird. Ganz ähnlich sagt Kaspi (zu Deut. 17, 14): וצום שלא ישימוהו רק אשר יבחר י״י על פי נביא. Besagt diese Äusserung Kaspis aber notwendig, dass die Einsetzung des Königs nicht geboten, sondern nur erlaubt sei? Er vergleicht die Bestimmung hinsichtlich der Einsetzung des Königs ja keineswegs mit der Bestimmung hinsichtlich der Frau von schönem Aussehen, sondern mit den Bestimmungen hinsichtlich der Opfer (zu 1 Sam 8, 6). Damit verweist er, wie sowohl Last als auch

Finkelscherer richtig bemerken, auf Maimunis Erklärung der Opfergesetzgebung. Die in Moreh III 32 gegebene Erklärung, die Last wie Finkelscherer im Auge haben, besagt: die Opfer entsprechen nicht der ersten Intention des göttlichen Gesetzgebers, sie sind also nicht schlechthin gut, sondern sie sind nur mit Rücksicht auf die damalige Unwissenheit des Volkes angeordnet worden, sie sind also nur bedingterweise gut. Diese Erklärung besagt nun aber mitnichten, dass die als nur bedingt gut angeordneten Opfer nicht geboten, sondern nur erlaubt seien. Und also behauptet Kaspi keineswegs, wie es Abravanel in der Nachfolge Ibn Esras unzweideutig tut, dass die Einsetzung des Königs nicht geboten, sondern nur erlaubt sei.

Um Finkelscherers Behauptung zu retten, gibt es nur einen Weg : man hätte zu zeigen, dass Kaspi tatsächlich die gesamte Opfergesetzgebung für nicht-obligatorisch gehalten hat. Mit anderen Worten: man hätte zu zeigen, dass seine Worte ולמנות מלך מצוה ג״כ כענין הקרבן einen verschwiegenen Hinweis nicht auf Moreh III 32, sondern auf Moreh III 46 enthalten. Denn in dem letztgenannten Kapitel (III, 102 a – b, Munk) sagt Maimuni mit dürren Worten: »Wenn wir diese Art des Dienstes, ich meine die Opfer, überhaupt nicht vollziehen, so begehen wir schlechterdings keine Sünde.« Kaspi, der gründliche Kenner des Moreh, mag sehr wohl an diese etwas entlegenere Bemerkung, und nicht an die viel berühmteren Ausführungen von Moreh III 32, gedacht haben, als er das Königsgesetz mit den Opfergesetzen verglich. Aber dass er an jene Bemerkung wirklich gedacht hat, bedürfte des Beweises. Erst wenn dieser Beweis erbracht wäre, würde man mit Bestimmtheit behaupten dürfen, dass auch Kaspi das entscheidende anti-monarchische Argument Abravanels vorweggenommen hat.

Teil II

Frühe Schriften

Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis

Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der Hamburgischen Universität
vorgelegt von
Leo Strauss
aus Kirchhain (Hessen)

Hamburg 1921

Inhalt

Vorbemerkung 241

A. Ein Gegensatz-Paar der Haltungen und der Methoden 244

B. Der Lehrgehalt 253
I. Die Erkenntnis-Lehre 253
a) Der Verstand 253
1) Wesen des Verstandes 253
2) Kritik des Verstandes 256
3) Rezeptivität der Erkenntnis 259
b) Die gebenden Erkenntnis-Arten 262
1) Die sinnliche Wahrnehmung 262
2) Die Vernunft-Erkenntnis 270
3) Die Logik des Herzens 277
II. Die Seins-Lehre 283
a) Erkenntnis und Leben 283
b) Substanz, Zeit, Kausalität 287
III. Zur Philosophie der Religion 288

Literatur-Verzeichnis 291

Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis

Vorbemerkung

Wenn nicht wiederholt werden sollte, was anderwärts hinreichend gesagt ist, so musste darauf verzichtet werden, die Beziehungen Jacobis zur zeitgenössischen Philosophie – zur Aufklärung, zur Kantischen Kritik, zur Romantik – darzustellen. Es wurde notwendig und möglich, die Betrachtung rein auf den von Jacobi herausgearbeiteten Gedankengehalt zu beschränken, ohne nach seiner bereits vollzogenen Geschichte zu fragen. Auch die Entwicklung und Klärung, die sich in der eigenen Entwicklung Jacobis durchsetzt, durfte ausser Betracht bleiben; denn erstens ist sie bereits Gegenstand spezieller Untersuchung gewesen, und zweitens kam es bei dem ausschliesslich auf die Probleme und deren immanente Struktur gerichteten Interesse allein auf den Punkt der höchsten Präzision der Formulierung, die erreicht wurde, an – ganz abgesehen davon, dass es die gleichen philosophischen Motive sind, die das Jacobische Philosophieren während des ganzen Lebens des Denkers von seiner frühesten Jugend an bewegen.[1] Auch das Auftreten der kritischen Philosophie hat Jacobi keine Veranlassung zur Revision seiner Ansichten – was die charakteristischen Punkte anlangt – gegeben. Die Kantischen Motive haben sein Blickfeld in hohem Maße erweitert und vertieft, sie gaben ihm Stoff zur Erweiterung und Vertiefung seiner

[1] Die allgemeinen geistesgeschichtlichen Zusammenhänge finden sich umfassend dargestellt in der Monographie F. A. Schmid's. Zur Bedeutung Jacobis für die Kritik und Weiterbildung der Kantischen Lehre, insbesondere des Ding-an-sich-Problems vgl. Cassirer, Erkenntnisproblem III, 17–33. Zum Pantheismus-Streit s. die Einleitung zu Neudruck VI der Kantges. von Heinr. Scholz. Eine sehr ausführliche Darstellung der einzelnen Phasen von Jacobis Entwicklung in der Arbeit von A. Frank (s. Literaturverzeichnis).

antirationalistischen Position, die sich zunächst nur an Spinoza und an der Leibniz-Wolffischen Philosophie orientiert hatte. Vor allem boten sie und ihre Weiterbildungen durch Fichte ihm Anlass zur Stellungnahme zum Subjektivismus. Aber auch diese ist mindestens angelegt in der vor 1781 erreichten Form seiner Lehre. Das erlösende *Wort* allerdings verdankte er Kant: die neue unaufklärerische Fassung der »Vernunft«. Was Jacobi unter »Vernunft« versteht, hat er durchaus schon vor der Rezeption des Terminus. Aber durch ihn wird ihm auch terminologisch der Anschluss an die platonische Art der Philosophie möglich.[2]

Jacobi unterscheidet ausdrücklich die drei Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft. Zu dieser Fassung ist er, wie besonders Anerkennung und Bestreitung im einzelnen zeitigen, durch die Kantische Vernunft-Kritik bestimmt worden. Grundsätzlich aber sind auch Jacobis »vorkritische« Schriften bereits auf die wesentlichen Unterscheidungen, die später mittels Kantischer Formulierung präzisiert werden, eingestellt. Wir brauchen daher nicht besonders darauf zu achten, dass z. B. in »Idealismus und Realismus« Vernunft noch »Sinn« genannt wird,[3] und dass der Verstand, das spezifisch aufklärerische Erkenntnisorgan nach der Sprache dieses Zeitalters noch den Namen »Vernunft« trägt.[4] Nur dem Worte nach widerspricht die Definition des Glaubens als eines »Fürwahrhaltens, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt«[5] der Lehre von der Vernunft als einem Prinzip des Glaubens; es ist an dieser Stelle in Wahrheit eben vom Verstande die Rede. Ebenso ist es eine, von Jacobis Standpunkt aus ungerechtfertigte, Anpassung am Kantischen Sprachgebrauch, wenn an einigen Stellen dem religiösen Glauben der Wissens-Charakter abgesprochen wird.[6] Strenger ist da schon die Unterscheidung von »eigentlichem Wissen« und Glauben.[7] Es entspricht der Grundtendenz der Jacobischen Philosophie, wenn wir die Termini »Wissen« und »Erkenntnis« ohne Zusatz nicht in der (Kantischen) Einschränkung auf Wissen und Erkenntnis vom Natursein verwenden. Man bedarf zur Darstellung der Lehre Jacobis eines Terminus für den Oberbegriff von sinnlichem und reli-

---

2 Friedrich Heinrich Jacobis Werke (im folgenden zitiert nach Bandnummer und Seitenzahl). II 28.
3 vgl. II 221 Anm.
4 II 7.
5 IV 1) 210.
6 III 7, 449 u. ö.
7 II 60.

giösem Wissen, der der spezifischen Differenz der beiden Wissensarten nicht vorzugreifen braucht.

Diese Vorbemerkung erspart es uns, die zahlreichen Inkonsequenzen im Einzelnen zu berücksichtigen.

Die folgende Darstellung hält sich auch nicht an die historische Abfolge der Schriften. Der Stoff wird nach seinem systematischen Zusammenhang zusammengestellt und verarbeitet. Gegen das methodische Recht einer solchen Umformung lässt sich sehr Triftiges einwenden; denn irgendwie gehört ja die Form, die ein Denker seiner Lehre gibt, wesentlich zu der Lehre. Wir schützen uns gegen solche Einwände von vornherein mit der Erklärung, dass es sich weniger um Jacobi selber, als um die gewissermaßen durch den Titel »Jacobi« bezeichneten Probleme, bezw. Problemperspektiven, allerdings so, wie sie geschichtlich bei ihm aufweisbar sind, handeln soll.

A. Ein Gegensatz-Paar der Haltungen und der Methoden

Nichts liegt der so »persönlichen« Philosophie Jacobis ferner, als in dieser ihrer Eigenart eine Einschränkung ihres objektiven Wahrheitsgehaltes zu sehen. Versuchen wir zunächst unabhängig von Jacobi uns über die Möglichkeit einer derartigen Harmonie von »Subjektivität« und »Objektivität« klar zu werden, um dann in die Gedankenbahn unseres Denkers einzubiegen.

Fest steht, dass eine Philosophie, die sich selbst versteht und die nicht einem sie selbst zersetzenden Relativismus ausgeliefert sein will, die Wahrheit, der sie zustrebt, als einen von ihr unabhängigen, in sich zusammenhängenden Bestand zu denken hat, den sie nicht erschafft, sondern aufsucht, vorfindet und anerkennt. Nur auf den ersten Blick widerstreitet dem Sachverhalt, dass der Philosoph durchaus durch die objektive Norm geltender Wahrheit gefesselt ist, der andere, der in der Fichteschen Fassung: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist«, populär geworden ist. Die sogenannte Subjektivität der Philosopheme braucht nichts anderes zu bedeuten, als dass es mehrere Typen der philosophierenden Vernunft gibt, deren bewertende Charakteristik sich nun aber wieder nach dem Treffen oder Verfehlen der Wahrheit als eines Objektiven richtet. Der Sachverhalt kompliziert sich, wenn wir die Unendlichkeit des Bereiches der philosophischen Wahrheit in dem Sinne annehmen, dass sie den endlichen Umfassungsbereichen der einzelnen Typen unzugänglich ist; jedes philosophische System ist dann nur Teil der wahrhaften Philosophie, der philosophia perennis im eminenten Sinne. In diesem Falle ist damit zu rechnen, dass nach Aktualisierung der typischen Möglichkeiten auf deren Vergleichung und Berücksichtigung ein ganz neuer, eigenartig »kritischer«, universaler Philosophietypus sich erhöbe, der nicht nur »naiv« den Problemen gegenüberstände, sondern zu dessen

Konstituentien mindestens im gleichen Maße die Geschichte der Philosophie nach ihrer tiefsten typologischen Gesetzlichkeit gehörte.

Eine weitere Komplikation ergibt sich, wenn man das Reich der Werte – als der Möglichkeitsbedingungen aussertheoretischer Sachverhalte – heranzieht. Hier ist eine – womöglich sich bis ins Einzelne fortsetzende – bipolare Gliederung denkbar, so dass sich auch von dieser Seite eine Mannigfaltigkeit von Standpunkten, vielmehr: Gesinnungen ergäbe, die sich nun aber nicht ergänzten, sondern ausschlössen (wie etwa »Himmel« und »Hölle«; »Herren«- und »Herden«-Moral u. s. f.). Zunächst wäre es möglich, dass die »kritische« Philosophie, die Mannigfaltigkeit möglicher Gesinnungen überblickend, »gesinnungs-los« wäre, was ja nichts anderes bedeutete, als dass sie sich der Entscheidung für eines der sich gegenseitig ausschliessenden Wert-Systeme enthielte – oder es gibt ein philosophisches Kriterium für die Rangordnung der Gesinnungen, bezw. eine ideale philosophische Gesinnung, die der einzelne Denker haben muss, wenn er überhaupt zur philosophischen Wahrheit gelangen will, für die er sich also zu entscheiden hat.

Das letztere ist durchaus die Meinung Jacobis. Die Typen des theoretischen Geistes sind letztlich verwurzelt in Typen des Geistes überhaupt. Solange ein bestimmter Geist herrscht, kann nur die ihm angemessene Philosophie zur Entfaltung kommen; die jeweils herrschende philosophische Lehre ist nur der Überbau der entsprechenden Gesinnung. Gibt es eine Rangordnung der Gesinnungen und sind die Typen des theoretischen Geistes abhängig von der Typologie der geistigen Haltung überhaupt, so ergibt sich das Recht, die Rangordnung auch auf die Typen des theoretischen Geistes zu übertragen. Dann ist der ideale Typus der Gesinnung auch der ideale Typus des Philosophen als eines theoretischen Menschen. Und ist die Gesinnung eines Zeitalters, bezw. seine »Handlungsweise«, in der sich die Gesinnung offenbart, nicht die wahre, die ideale, so muss auch auf theoretischem Gebiet die Wahrheit verfehlt werden.[8]

Zwei gegensätzliche Haltungen stellt Jacobi an zahlreichen Stellen seiner Schriften gegenüber. Die ausführlichste Bestimmung sei hier angeführt. »Ich theile die Menschen, die einigermassen nach Grundsätzen handeln, in zwey Classen: Die Einen übertreiben die Furcht; die Andern Muth und Hoffnung. Jene, die Bedächtigen, lassen nichts *auf* sich, aber auch wenig *an* sich kommen; sind überall verzagt; scheuen die

[8] IV 1) 237 f.

Wahrheit, weil sie missverstanden werden kann; scheuen grosse Eigenschaften, hohe Tugend, wegen möglicher Verirrung im Gebrauch. Immer haben sie das *Übel* nur im Auge. – Diese, die Kühnen, ich möchte sie die Unbesonnenen in Platos Sinne heissen, nehmen es weniger genau; sind nicht so ekel und so bange, vertrauen dem Wort in ihrem Herzen mehr, als irgend einem äusserlichen Wort; bauen mehr auf Tugenden, als auf die Tugend – die gewöhnlich etwas lange auf sich warten lässt . . . Da ich mich zu einer dieser beyden Zünfte, meiner Eintheilung zufolge, halten muss; so wähle ich die letzte.«[9]

Nach den Bestimmungen an anderen Stellen[10] stellen wir die beiden Typen in folgender Tabelle gegenüber:

I. *Der bejahte (»edle«) Typus*
   Unbesonnenheit
   Vertrauen
   Glaube
   Liebe

II. *Der abgewertete (»unedle«) Typus*
   Furcht
   Misstrauen
   Unglaube (Zweifel, Verdacht, »Geiz«)
   Hochmut

In der Aufklärungs-Epoche ist der unedle dünkelhafte unredliche Typus zur Herrschaft gelangt.[11] Aus einer innerlich unwahren Gesinnung kann nur eine grundverkehrte Philosophie hervorgehen. Mag diese in ihrer Art noch so folgerichtig sein, mag sie noch so viele einzelne wahre »Ergebnisse« haben; die ganze Einstellung, die sie einnimmt, ist zu verwerfen und abzutun. Nur zur Herrschaft gelangt ist der abgewertete Typus in der Aufklärung. Sein Ethos ist – wie sich aus der Beziehung von Ethos und eigentlichem Lehrgehalt versteht – durchaus in der gesamten Entwicklung der neueren Philosophie wirksam. Diese Entwicklung ist eine Verfallsentwicklung. Die »natürliche« Haltung ist genau die zu ihr gegensätzliche. Der Höhepunkt des Verfalls ist in der Aufklärung erreicht. »Ich sehe vor mir«, heisst es daher in »Woldemar«, »ein scheussliches todtes Meer, und keinen Geist, der es bewegen,

---

[9] V 113 f.
[10] III 41. VI 144, 157, 163.
[11] Schr. zum Pantheismus-Streit, hrsgg. v. Scholz S. 191 u. 195.

erwärmen, neu beleben könnte: darum wünsche ich eine Fluth, irgend Eine, sey es von Barbaren, die den hässlichen Pfuhl wegschwemme, stürmend seine Stelle ausfege, und uns nur rohes frisches Erdreich einmal wiedergebe.«[12]

Die typologische *Charakterisierung*, die die Aufklärung hier gefunden hat, liesse sich wohl nach den Jacobischen Kriterien in gewissen Grenzen auf eine viel umfassendere Strecke der abendländischen Geistesgeschichte und auch auf Kulturgebiete, deren Berücksichtigung ausserhalb der Interessen unseres Denkers – wenigstens unter dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt – lag, ausdehnen, ohne dass man sich überhaupt oder in allem der spezifisch Jacobischen *Bewertung* anzuschliessen brauchte. Uns scheint allerdings, dass ein ganz bestimmtes Moment der modernen Kultur hier vielleicht zum ersten Mal in so umfassender Weise gesehen wurde. Wie wenig man Veranlassung hat, diese Äusserung als blosse Angelegenheiten des Jacobischen Sentiments anzusehen und zu übersehen, das bezeugt bestens die grundsätzliche Übereinstimmung, in der sie mit den Forschungsergebnissen neuerer Soziologen (wie Troeltsch, Sombart, Max Weber, Scheler) stehen.

Die grosse Gefahr, die derartigen typologischen Bestimmungen anhaftet, zumal wenn sie, wie bei Jacobi, zu Wertungen fortgeführt werden, indem sie leicht Veranlassung bieten, die Entscheidung über rein theoretisch entscheidbare Fragen »ins Gewissen zu schieben«, umgehen wir leicht, wenn sich der Gegensatz der Haltungen auf einen solchen der Methoden zurückführen lässt, und damit rein theoretischer Erwägung zugänglich gemacht wird. Es war jedenfalls wichtig, klar zu machen, aus welcher Gesamtstimmung heraus die Lehre vom Glauben in der uns hier berührenden Form geboren wurde. Sie ist die Reaktion eines Typus auf die Ansprüche eines andern. Der Glaube ist bei Jacobi die *Antwort* auf den Zweifel, genauer: die Theorie des Glaubens auf das Prinzip des Zweifels. Daher müssen wir uns in möglichster Allgemeinheit den Sinn des philosophischen Zweifels klar machen.

»Ich bin kein Cartesianer.« In dieser entschiedenen Formulierung drückt sich die systematische Differenz – wenn man von einer solchen auch bei einem systemfeindlichen Denker reden darf – in aller Schärfe aus. Es handelt sich um ein allgemeines philosophisches Methodenprinzip, dessen Weite grundsätzlich, dessen tiefes sachliches Recht kaum

[12] V 93.

von Jacobi beachtet wird, und das bei Descartes in besonders auffälliger Weise vorliegt. Wir definieren es dahin, dass es der Aufgabe dient, den problematischen Gegenstand durch Zurückführung auf seine unbezweifelbaren Möglichkeitsbedingungen sicher zu stellen und theoretisch zu bewältigen. Wenn wir den derartigen Gegenstand (speziell: den konkreten Naturgegenstand) als »Sein« bezeichnen, so läuft die Methode darauf hinaus, das Sein auf das Nicht-Sein zurückzuführen. In dieser Allgemeinheit ist das Prinzip zunächst zu bestimmen – keineswegs geht es in der Reduktion des Objekts auf die Erkenntnisbedingungen im Subjekt auf; das ist eine mögliche Ausprägung, aber durchaus nicht die einzig mögliche. Das Nicht-Sein kann sowohl nichtwirkliches objektives Prinzip wie Nicht-Objekt bedeuten. Der Doppelsinn des »Idealen« ist korrelativ dem Doppelsinn des allgemeinen Zweifels.

Dem Jacobischen Philosophieren standen als solche Philosophien des Nicht-Seins folgende Typen gegenüber:

A. Das Nichtsein als Subjekt überhaupt im Gegensatz zum Sein als Subjekt überhaupt: Die Kantisch-Fichtesche Transzendental-Philosophie.

B. 1. Das Nicht-Sein als reines, absolutes Objekt gegenüber dem empirischen relativen Objekt: Die unveränderliche Idee gegenüber dem werdenden Sein (Plato) ebensowohl wie die unendliche absolute Substanz gegenüber den endlichen Affektionen (Spinoza).

2. Das Nicht-Sein als Produktivität gegenüber dem fertigen produktartigen Sein: Schellingsche Natur-Philosophie.

Natürlich kehrt sich die Terminologie zugunsten des Nicht-Seins um, so wenn es bei Plato das οντως ον heisst, und wenn das Sein vom Ich aus bei Fichte als Nicht-Ich bezeichnet wird. Wir können hier nicht untersuchen, ob diese drei Formen alle Möglichkeiten erschöpfen. Bemerkt sei noch, dass Jacobi den Nicht-Seins-Charakter der platonischen Ideen in dem hier wichtigen Sinne nicht ins Auge fasst.

Bezeichnend ist für alle Philosophien des Nicht-Seins die Verneinung des Gegebenen, das als gegeben irrational bliebe, statt dessen aus einem rein rationalen Prinzip oder aus der ratio selber erzeugt werden soll. Das Sein, die Wirklichkeit, die Gegebenheit wird vernichtet. So verwandelt das »Philosophieren der reinen Vernunft . . . alles ausser ihr in Nichts« und lässt sie allein übrig – »einen so reinen Geist, dass er, in dieser seiner Reinheit, selbst nicht seyn, sondern nur alles hervorbringen kann; dieses aber wieder in einer solchen Reinheit, dass er ebenfalls nicht seyn, sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden, angeschaut

werden kann: das Gesamte eine blosse That-That.«[13] Was hier an der Fichteschen Philosophie aufgezeigt und kritisiert wird, hat eine allgemeine, über diese historische Ausprägung hinausgreifende Geltung. Es ist ja nur eine unter mehreren Möglichkeiten, den Gegensatz zum Sein im Tun, genauer: in der Tätigkeit des reinen Ich zu sehen. Allgemein ist es so: Begreifen können wir nur, was wir produzieren können. Der Philosoph, der die Welt begreifen will, hat also Weltschöpfer zu werden. Und dazu muss er zuerst »Sache zu Nichts« machen.[14] Es handelt sich nicht um reale Vernichtung eines Seins, sondern nur um methodische Ausserachtlassung der »natürlichen Gewissheitsquellen« (bezw. des durch sie Verbürgten) und Ersetzung durch »künstliche«. Bei Fichte wird »die dem natürlichen Menschen *gleiche* Gewissheit« der Sätze: *Ich bin* und *Es gibt Dinge ausser mir* ungleich gemacht, diese Ungleichmachung als notwendig gefordert – es hat entweder (dogmatisch) der erste auf den zweiten, oder (idealistisch) der zweite auf den ersten zurückgeführt zu werden.[15] Dem Sinn der natürlichen Erfahrung entspricht die Gleichheit der Evidenz beider Sätze. Mit dem natürlichen Bewusstsein ist die Wahrheit beider gegeben. Die Fichtesche Abstraktion ist ein »künstliches Von-Sinnen-Kommen«, Fichte hat einen »Sparren zu wenig«. Es fehlt seiner Philosophie ein Moment des »Wahn-Sinns«, das man zu ihr hinzunehmen müsste, um den ganzen ungebrochenen ursprünglichen Sinn der natürlichen Gewissheit zu erreichen.[16] Darin drückt sich der Kernpunkt der Jacobischen Philosophie aus: Die rationalisierende Tendenz aller System-Philosophie ist gezwungen, die natürliche Gewissheit und das in ihr Gegebene zu zerstören, ohne dass sie imstande wäre, aus ihren eigenen Mitteln – »künstlich« – das Verloren-Gegangene völlig zu ersetzen.[17]

Gibt es also irrationale Gewissheiten, d. h. gültige Erkenntnisweisen, die uns den Bestand unbeweisbarer, unerklärbarer, unzurückführbarer

---

[13] III 20.
[14] III 20 f.
[15] III 10. Fichte WW. I 425 f.
[16] III 19.
[17] Die Künstlichkeit, die zum Wesen der philosophischen Konstruktion gehört, wird auch von dem System-Philosophen nicht bestritten. Es genügt in diesem Zusammenhang, auf Cohen hinzuweisen, dessen Prinzip des »Ursprungs« ein wahres Nicht-Seins-Prinzip ist und der das Nicht-Sein gelegentlich als »Missgeburt des Denkens« bezeichnet, Nicht-Seins-Begriffe als »monströse Begriffsbildungen« charakterisiert. (Logik der reinen Erkenntnis, 2. Aufl. S. 84 u. 85).

Sachverhalte verbürgen, so sind sie die Grenze der systematischen Konstruktion. Das auf irrationale Art Gewisse hat stehen zu bleiben, und darf nicht um des Systems willen verleugnet oder umgebogen werden. Man hat die Wahl zwischen dem System und dem nicht systematisierbaren Sachverhalte. Der relative Rationalismus Kants lässt die sich in irrationaleren Evidenzen bekundenden Gegenstände ungeschoren, nicht so der absolute in sich folgerichtigere Rationalismus, wie ihn Fichte vertritt, der diese irrationaleren Evidenzen rationalisieren will, sie damit kastriert, »bloss künstlich« macht.[18] Dies Urteil bezieht sich auf die Entfernung des Gottesbegriffs aus der wissenschaftlichen Sphäre bei Kant. Freilich bedeutet andererseits die Einführung des »Vernunftglaubens« anstelle des natürlichen eine Aufhebung des letzteren und damit desjenigen Phänomens, das allein den Namen »Glaube« verdient.[19] Besonders deutlich wird die verhängnisvolle Konsequenz des rationalistischen Prinzips in der Fichteschen Ethik, die »dem sicheren Gange der Wissenschaft zu Liebe« das Gewissen »blind-gesetzlich, taub, stumm und fühllos« machen, das Herz des Menschen, die die organische Quelle der ethischen Wahrheiten »bis zur letzten Faser von ihm abreissen« muss. Jacobi zweifelt nicht daran, dass »lauter rein und baare Unwesenheiten nothwendig zum Grunde gelegt werden *müssen*, wenn – ein allgemeingültiges, streng wissenschaftliches System der Moral zu Stande kommen soll«.[20] Aber muss das letztere sein?

Die Fichtesche Wissenschafts-Lehre ist »umgekehrter Spinozismus«.[21] Methodisch sind beide Systeme vom gleichen Typus. Jacobis Methode steht im ausdrücklichen Gegensatz zu den konstruktiven Methoden. Seine Gegnerschaft gegen Spinoza und die Nachkantische Spekulation lässt sich am besten vom Methodenproblem aus verstehen. Der methodische Gegensatz, in dem er zu den verschiedenen Systemen stand, liess ihn deren gegenseitige Verwandtschaft besonders klar erkennen. Auch darin hat Jacobi recht, dass Kants Methode nicht ohne weiteres dem einen oder dem anderen Typ zuzurechnen ist; er sieht hier allerdings nur eine fromme, liebenswerte Inkonsequenz.[22]

Was Jacobi gelegentlich als ein Moment seines Gegensatzes gegen

---

[18] III 5/7.
[19] III 7, 363 f.
[20] III 39 f.
[21] III 12.
[22] III 5 f.

den Cartesianismus angibt, dass *er* das Objekt dem Subjekt voranstelle, dass er »von der dritten, nicht von der ersten Person« ausgehe,[23] das bestimmt demnach durchaus nicht die ganze Weite der methodischen Differenz. Stellt er sich doch selbst an anderer Stelle den Philosophen gegenüber, die alles »in das absolute IST, das auf gar keine Art und Weise *Etwas* ist« hineinnehmen.[24] Ein solches objektives Nichts lag in der Substanz Spinozas und in dem Absoluten der Schellingschen Naturphilosophie historisch vor.

Das subjektive Nichts, genauer das Subjekt als Nicht-Objekt, in dem das Objekt seine Wurzeln habe und in dem es also begründbar sein soll, war das Prinzip des Cartesianischen Typus im engeren Sinne, den Kant, Fichte und die Schellingsche Transzendental-Philosophie vertraten. Von Kants System heisst es in einem Brief an Georg Forster, es sei »die bis aufs höchste getriebene Ausführung des Cartesianischen Satzes: cogito ergo sum«, den Jacobi »lieber umkehren möchte«.[25] Nicht dieser – im übrigen so wesentliche – Gegensatz gegen den Subjektivismus aber macht – um es nochmals zu sagen – das zunächst Wichtigere aus, sondern die Ablehnung aller Philosophie, die »das Unnatürlichste als das Natürlichste, und das Natürlichste als das Unnatürlichste« betrachtet, oder – weniger pathetisch – die im Nicht-Gegebenen das Gegebene begründen will und vom Nicht-Gegebenen her das Gegebene beurteilt.[26]

Das Wesentliche der Jacobischen Methode ist die grundsätzliche Hinwendung auf die Begebenheiten vor allem »Begreifen«. Dass es darauf ankommt, diese zu begreifen, sie »umzuformen«, dass es dazu jener methodischen Künstlichkeiten bedarf, das liegt ausserhalb seines Gesichtskreises – oder wenigstens fragt er nicht danach, im Eifer der Polemik, in der er das prinzipielle Recht der »natürlichen« Einstellung gegenüber allem »Unnatürlichen« sicherstellen zu müssen glaubt. So soll vor der Frage nach dem »transzendentalen Ort« Gottes zuerst einmal die Realität Gottes und der Sinn des Gottesbegriffs zum Bewusstsein gebracht werden. Nach dem Sein und Sinn Gottes hat sich das System zu richten, nicht darf dem System zu Liebe das religiöse Urphänomen

---

[23] III 518. Schr. zum Pantheismus-Streit, herausgg. v. Scholz, S. 52 Anm.
[24] III 334.
[25] III 518. Kants Folgerichtigkeit bezüglich des Subjektivismus fällt nicht zusammen mit Folgerichtigkeit bezügl. des Rationalismus, welche letztere ja von Jacobi bestritten wird. (III 5 f., s. o. S. 250 f.).
[26] II 275 f.

umgebogen werden.[27] Will man einen Namen für diese Methode, so empfiehlt es sich, sie einem heute bereits eingebürgerten Sprachgebrauch entsprechend als »Deskription« zu bezeichnen.[28]

Einer der Hauptsätze der Jacobischen Spinoza-Kritik lautet: »Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus«.[29] Hierin spricht sich deutlich die fundamentale Bedeutung des Methodenproblems der Philosophie aus: Einer bestimmten Methode sind bestimmte Gegebenheiten unzugänglich. Daher muss eine Erneuerung der Philosophie, die ihr diese zeitweilig verloren gegangenen Inhalte wiedererobern will, zunächst auf eine Erneuerung der Methode ausgehen. Methode und Lehrgehalt stehen in einer eindeutigen Zuordnung.

Die grundsätzliche Dualität der Methoden hängt andererseits wieder aufs engste mit der Dualität der »Attitüden« zusammen. Jede Methode ist Ausprägung einer bestimmten Gesamthaltung des Geistes. Dieselbe Haltung ist es, die das unedle Ethos des Misstrauens und die »unnatürliche« Methode des allgemeinen Zweifels gebiert.[30] Wie der von Jacobi abgelehnte Typus des Geistes überhaupt durch die Furcht charakterisiert wird, so wird auch dem Hauptorgan der gegensätzlichen Methode, dem Verstande, Angst vor der Fülle der Sinnlichkeit, Abgunst gegen sie zugeschrieben[31] – und wie jener, um nichts *auf* sich kommen zu lassen, nichts *an* sich kommen lässt, so gilt es von seiner Methode des Zweifels: »Der Ruhm, aller Zweifeley auf diese Art ein Ende zu machen, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach«.[32] Der Zweifel ist Verzicht auf theoretisches Leben (Wahrheit) um des theoretischen Übels (Irrationalität) willen, das mit jenem notwendig zusammenhängt. Auch hier wird verlangt, dass man, um das Leben zu gewinnen, es einsetze. »Wer so zu irren nicht vermag, der vermag auch nicht höhere Wahrheiten in Besitz zu nehmen.«[33] Der Zweifel ist die theoretische Furcht – der Glaube theoretischer Heroismus.

---

[27] Vgl. hierzu auch Rudolf Otto, Das Heilige. Breslau 1920, S. 42 Anm., dessen Lehre durch Fries mit Jacobi zusammenhängt.
[28] Der Terminus »Phänomenologie« ist mehrdeutig; es erscheint zweckmässig, seine Anwendung auf die reine Bewusstseinsforschung im Sinne von Husserls »Ideen« zu beschränken.
[29] IV 1) 223.
[30] V 113 f.
[31] III 228 f.
[32] II 217.
[33] III 293.

B. Der Lehrgehalt

I. Die Erkenntnis-Lehre

a. Der Verstand

1. Das Wesen des Verstandes

Der Verstand als Prinzip des Bewusstseins überhaupt.

Der Verstand ist das Prinzip des Bewusstseins, in Kants Sprache: die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception. Er ist die Bedingung der Möglichkeit aller spezifischen Bewusstseins-Artungen, er wird von diesen vorausgesetzt, ohne dass er sie in sich schlösse. » . . . so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch . . . heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst«. (KR 134 Anm.). Demnach gibt es keine Vernunft und keine Sinnlichkeit ohne den Verstand, d. h. kein spezifisches Wissen ohne die allgemeine Bedingung alles Wissens überhaupt. »Das Bewusstseyn der Vernunft und ihrer Offenbarungen ist nur in einem Verstande möglich.«[34] Und andererseits hat Gott zwar keine Vernunft im strengen, später zu erörternden Sinne des Jacobischen Vernunftbegriffs, wohl aber Verstand.[35] Denn ohne diesen wäre er kein wissendes Wesen.

Der Verstand als rein formales Vermögen.

Nur ein anderer Ausdruck für den gleichen Sachverhalt ist es, wenn man den materialen Erkenntnisvermögen, die den eigentlichen Inhalt der Erkenntnis liefern, ein rein formales Vermögen gegenüberstellt, das eben nichts anderes ist als die Form der Erkenntnis selber.

Zu dieser Form werden üblicherweise seit Kant die Kategorien

---

[34] II 9 f.

[35] II 10.- In einem allgemeineren Sinne wird III 236 ff. die Vernünftigkeit Gottes (im Sinne des νοῦς κόσμων) gegen Fr. Schlegel verfochten.

gerechnet. Wir flechten daher hier die Deduktion der Kategorien ein, die Jacobi in folgender Weise versucht hat:

I. 1. In jeder Empfindung eines endlichen Wesens sind zu unterscheiden Empfindendes und Empfundenes. 2. Zwei in Wechselwirkung befindliche endliche Dinge, die ausser einander sind, setzen »ein ausgedehntes Wesen«. 3. »Mit dem Bewusstseyn des Menschen und einer jeden endlichen Natur wird also ein ausgedehntes Wesen gesetzt«. Mithin muss »die Vorstellung eines ausgedehnten Wesens ... allen endlichen empfindenden Naturen gemeinsam seyn, und ist eine objectiv wahre Vorstellung«.[36]

II. Ein Individuum ist ein Wesen, dessen »Mannigfaltiges wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft sehen« und das »wir allein nach dieser Einheit unterscheiden können«.[37] Berühren sich mehrere Individuen, so stossen sie infolge der partialen Undurchdringlichkeit auf Widerstand – damit: Wirkung und Gegenwirkung. Diese fordern nun wieder Sukzession und damit die Zeit, »welche die Vorstellung des Sukzessiven ist«.[38]

So werden Raum, Zeit, Kausalität deduziert, aber nicht wie bei Kant »aus einem in sich selbst fertigen reinen Verstande«, sondern nach der Weise des Spinoza »aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt«.[39] Nicht aus dem Gesetze des Verstandes, sondern aus dem Begriff des Verstandes-Objekts, des Objekts überhaupt und als solchen. Wo endliches Bewusstsein sinnlichen Objekten gegenübersteht, da müssen gewisse Grundbegriffe – Raum, Zeit, Kausalität; Einheit, Vielheit, Tun, Leiden[40] – gedacht werden, falls die Objekte gedacht werden sollen. Aber dadurch werden diese Begriffe nicht Verstandes-Begriffe; sie sind nicht Formen des Objekts.[41]

Der Verstand als Vermögen der Begriffsbildung.

Wenn Jacobi von Erfahrung redet, die »ohne irgend eine Operation des Verstandes«[42] zustande kommt, so ist es klar, dass damit etwas Anderes gemeint sein muss, als der Verstand als oberstes Wissens-

[36] II 208 f.
[37] II 209.
[38] II 212 f.
[39] II 215 f.
[40] II 261.
[41] II 267 f.
[42] II 176.

Prinzip. Er muss hier ein spezifisches Wissen sein. Durch den Verstand werden »Gegenstände nicht gegeben, sondern nur gedacht«, heisst es im Anschluss an die KR.[43] Die anderweitig gegebenen Gegenstände werden durch den Verstand begrifflich geformt. In dieser begrifflichen Formung kann der Verstand von Stufe zu Stufe weiterschreiten, sich immer mehr vom unmittelbar Gegebenen entfernen, aber der gegenständliche Gehalt seiner Begriffe hängt gänzlich an deren anschaulichen Grundlagen, an denen sie ihre Bewährung finden müssen.[44] So ist auch die Verstandes-Operation der Demonstration »nur ein Zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende ... Anschauung«.[45] Es wirkt hier deutlich die Humesche Unterscheidung der lebhaften impressions und der schwächeren ideas nach. Die ersteren sind die Urbilder, die letzteren die Abbilder.[46] Sie sind »blosse den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen«.[47]

Das Wesen des Verstandes ist einfach und unveränderlich im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit des Sinnlichen. Daher läuft die Tätigkeit des Verstandes, die Bearbeitung des Sinnlich-Gegebenen auf eine Vereinfachung und Verkrustung hinaus.[48] Seiner Tendenz entstammt vor allem das Gleichsetzen, das allem Verknüpfen immanent ist.[49] Der Demonstration sind grundsätzlich nur Ähnlichkeiten zugänglich.[50] Es ist ein Kampf auf Leben und Tod, ein »Vertilgen« der die Ruhe des Verstandes störenden Sinnlichkeit. Die Begriffsbildung entspringt der »Angst« des Verstandes. Der Begriff ist nicht etwa mehr als die Wirklichkeit, sondern die unbestimmte, enteinzelte, entweste Wirklichkeit. Je weiter die Begriffsbildung vorschreitet, umso unwirklicher werden die Begriffe.[51]

Man kann als das Grundproblem der Jacobischen Erkenntnis-Lehre die Rechtfertigung der transzendenten Realität des Seins bezeichnen. In der Nachzeichnung der Gedankengänge ist hier die erste Stufe erreicht: Das Sein wird begriffen als die Sphäre des Verstandes transzendierend.

---

43 II 31.
44 II 32.
45 II 59.
46 II 11, 175 vgl. Hume, Treatise, deutsch v. Lipps S. 16.
47 II 230 f.
48 III 226.
49 III 226 f.
50 IV 1) 223.
51 III 228 f.

Die erste Stufe der Transzendenz ist die *Transzendenz* der *Irrationalität*.

Durch diese Theorie wird indes nicht der eigentümliche Sinn der apriorischen Begriffe berührt. Es werden apriorische und komparativ allgemeine Begriffe unterschieden. Letztere beruhen »auf einer verworrenen Vorstellung nur von Einigem, und ihre Gegenstände sind uns nicht immer, und auch nur in diesem und jenem Besondern gegenwärtig«; erstere »beruhen auf einer verworrenen Vorstellung von Allem, und ihr Gegenstand ist uns immer und in jedem auch dem kleinsten Theile der Schöpfung gegenwärtig«. Allen Begriffen ist gemeinsam, dass sie »positiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen, das sich uns darstellt, sind«.[52] Die Begriffe sind das Produkt des Verstandes *am* Wirklichen, *aus* dem Wirklichen heraus, nicht aus dem Verstande heraus. Demnach sind auch die apriorischen Begriffe gänzlich an das Wirkliche, wenngleich nicht an das einzelne Wirkliche oder einiges Wirkliches, sondern an das *Wirkliche überhaupt* gebunden (ebd.).

2. Kritik des Verstandes

Zur Kritik des Verstandes im strengen Sinne genügt durchaus die Besinnung auf das Wesen des Verstandes; denn in ihm sind seine wesensmässigen Schranken oder Grenzen bestimmt. Darüber hinaus kann Kritik bedeuten: Kritik von Theorien über den Verstand, Messung dieser Theorien am Sachverhalt selber.

Da das Problem der Beziehung vom Verstand als Prinzip des Bewusstseins und vom Verstand als Prinzip des begrifflichen Erkennens bei Jacobi keine nähere Beachtung findet, müssen wir das Gemeinsame der beiden Prinzipien selber aufsuchen. Es besteht in ihrem formalen Charakter. Das erstere ist die Form alles Erlebens, aus der als solcher sich die Fülle des Erlebten in keiner Weise gewinnen lässt – das zweite die Art und Weise, nach der die Erkenntnis sich der Objekte bemächtigt, das Prinzip der »Bewältigung« der Objekte, das wiederum nichts über der Objekte nähere Struktur aussagt. An der »Materie« findet also der Verstand in beiderlei Bedeutung seine Grenze, und sofern es Erkenntnis gibt, die immer etwas erkennt, müssen andere Vermögen dem Verstande zur Seite treten, ihm eigentlich erst den Stoff geben.

Betrachtet man den Verstand als das Vermögen der Demonstration,

---

[52] II 267f.

so führt bereits die Frage nach dem Rechtsgrund der Demonstration über die Dimension des Verstandes hinaus. Denn das Prinzip des Beweises lässt sich schlechterdings nicht beweisen, der Versuch führt notwendig zu einem Zirkel. Das unbeweisbare Prinzip des Beweises liegt ausserhalb des Verstandesbereichs, »*vor*« ihm. Auf diesen Sachverhalt achtet der für die Logik wenig interessierte Jacobi nicht.

Wichtiger war ihm das funktional gleiche Problem bezüglich des Verstandes als Prinzip des Bewusstseins überhaupt. Dieses Prinzip lässt sich nicht beweisen, d. h. auf andere, evidentere Sachverhalte zurückführen. Es ist das letzte Gegebene und evidenter als alle Beweise. »Es gibt Sätze, die keines Beweises bedürfen, und keinen Beweis vertragen, weil alles, was zum Beweise angeführt werden könnte, schwächer als die schon vorhandene Überzeugung seyn, und diese nur verwirren würde. Einen solchen Satz sprechen wir aus, wenn wir sagen: *Ich bin !* Diese Überzeugung ist ein unmittelbares Wissen, und alles andere Wissen wird an ihm geprüft, mit ihm gemessen, nach ihm geschätzt.«[53] Wenn wir nur auf das »transzendentale« Moment der Identität der Form achten und die metaphysischen Anklänge geflissentlich überhören, so können wir auch die folgende Stelle zitieren: Der Mensch in seiner Individualität »findet sich als dieses Wesen durch ein unmittelbares, von Erinnerung vergangener Zustände unabhängiges Wesenheitsgefühl, nicht durch Erkenntnis; er weiss, er ist dieser Eine und derselbe, der kein anderer ist noch werden kann, weil unmittelbare Geistes-Gewissheit von dem Geiste, von der Selbstheit, von der Substantivität unzertrennlich ist«.[54]

Versteht man – was sich an sich vielleicht nicht empfiehlt, aber der Auffassung Jacobis entspricht – unter »rational« »beweisbar«, so kann man von der Irrationalität der Form der Erkenntnis reden. Ihr entspricht auf der anderen Seite die Irrationalität des Materials. Das ergibt sich leicht aus dem Wesen der Demonstration, das im Zurückführen des demonstrandum auf unmittelbar Gewisses, nicht mehr Beweisbares »Irrationales« besteht.

Der Verstand bewegt sich demnach in doppeltem Sinn *zwischen* »Irrationalem«, in dem einerseits sein eigenes Wesen sowohl wie sein Gegenstand irrational ist, andererseits er die verschiedenen unbeweisbaren Begebenheiten durch seine Tätigkeit verknüpft, zwischen ihnen sich bewegt, »diskurriert«. Was das Letztere angeht, so sind darum die

---

[53] V 121 f.
[54] III 234 f.

Wissenschaften »systematische Register wechselseitig aufeinander verweisender Erkenntnisse, denen das Erste und Letzte, worauf verwiesen werden muss«, fehlt.[55] Die Wissenschaften sind eine Organisation der Unwissenheit des Verstandes, durch die er »einer Erkenntnis des *Wahren*« um kein »Haar breit näher« kommt.[56] An ein Durchdringen des substantiellen Gehalts des Gegebenen mittels des Verstandes ist nicht zu denken. Bei dem ewigen »Weiterrechnen«, dem Verfolgen der Relationen, die sich in unendlichen Ketten und Verkettungen aneinander reihen, wird ein »wahrhaftes Facit«, das »eigentlich Wahre« nirgends erreicht.[57] Die Verstandeserkenntnis ist ein stetes Verweisen auf anderes, von jedem anderen auf wieder anderes. Sie findet ihren Abschluss immer nur in durch andere Erkenntnis-Arten Gegebenem.[58] Es ist dem Verstande unmöglich, durch sein »blosses blindes Rechnen ohne zu Berechnendes (denn dieses bleibt ihm ewig ein undurchdringliches Geheimnis!) in eine wahre ihm ganz eigene Habe zu verwandeln«.[59]

So verliert der Verstand jede *selbständige* Erkenntnis-Bedeutung. Sind die empirischen Momente der Erkenntnis in gewissem Sinne auch bei Kant der Rationalität entrückt, so werden bei Jacobi ausserdem noch die Kategorien, ohne dass ihr apriorischer Charakter geleugnet würde, dem Verstande entzogen. Er ist, wenn von seiner für die weitere Gedanken-Entwicklung unwesentlichen Bedeutung als oberstes Bewusstseins-Prinzip abgesehen wird, lediglich Vermögen der »Abstraktion« im Sinne der sensualistischen Theorien, das die Gegebenheiten der Sinnlichkeit und der Vernunft binden und trennen kann, ohne aus Eigenem – selbst wenn es etwas Eigenes hätte – das Geringste hinzutun zu dürfen; denn so würde es das Bild des Gegenstandes, das es sonst nur »nachmacht«, sogar verfälschen.

---

[55] IV 1) XXX f.
[56] III 29.
[57] III 305 – Über den Typ des Mathematikers, bei dem der so kritisierte Relationalismus seine höchste Ausprägung findet, heisst es – ganz im Sinne Jacobis – bei einem Phänomenologen: »Es ist der Typus, der nur ansetzt und aus den Ansetzungen beweist, und der damit den Sinn für das letzte und absolute Sein verloren hat. Er hat das Schauen verlernt, er kann nur noch beweisen.« (Adolf Reinach, Ges. Schriften, S. 388).
[58] III 208 f.
[59] III 223.

3. Die Rezeptivität der Erkenntnis

Man pflegt es als den eigentümlichen Vorzug der Methodik des allgemeinen Zweifels anzusehen, dass er vorurteilslos und voraussetzungslos solche Begriffe bezw. Gegenstände an den Anfang stelle, sogar überhaupt nur anerkenne, für die das philosophische Denken selber Rechenschaft gebend einstehen könne. Es brauchen nicht gerade rationale Gegebenheiten zu sein, auf die eine solche voraussetzungslose Forschungsweise sich zurückgeführt sieht. Das wird am Positivismus deutlich, der sich viel auf seine Voraussetzungslosigkeit und Theorienfreiheit zugute tat. Seine Letztheiten waren die sinnlichen Qualitäten, deren Gegebensein freilich aufweisbar ist und die in einem gewissen, im ersten Absatz der KR bezeichneten Sinne die primären Daten der Erkenntnis der natürlichen Welt darstellen. Der Positivismus eben so wohl wie der absolute Rationalismus haben den beträchtlichen Vorzug, dass sie stets zu wenig – oder, vielleicht richtiger: dass sie nie zuviel bezüglich des gegenständlichen Inhalts behaupten; dies ist für beide Standpunkte eine innere Notwendigkeit, denn mit der Kompliziertheit des Gegenstandes wächst die Schwierigkeit, ihn vom – sei es positivistisch, sei es rationalistisch verstandenen – Prius her zu durchdringen. So wird möglicherweise nicht der volle Gegenstand erkannt, aber der erkannte Teil wird wahrhaft erkannt, es drängen sich keine unkontrollierten Momente ein. Der allgemeine Zweifel ist der Schlagbaum, den jede Erkenntnis, die in der Sphäre zweifelsfreier Gewissheit Geltung haben will, passieren muss.

Demgegenüber beruft sich Jacobi auf das jus primi occupantis. Auch die irrationalen Gewissheiten gelten und werden anerkannt, und wenn sie bezweifelt werden sollen, so müssen erst triftige Gründe, die den Zweifel berechtigen, vorhanden sein. Die Partei des allgemeinen Zweifels ist »der angreifende Theil, (der) uns in einem wohl hergebrachten Besitze mit seinen Anmassungen zu stören« unternimmt.[60] In der Irrationalität eines Sachverhalts oder eines Urteils ist jedenfalls kein Grund zu erblicken, der zum Zweifel an der Gültigkeit desselben berechtigte. Wenn man zuerst die Kraft der irrationalen Gewissheit durch den Zweifel gebrochen hat, so kann man sie nicht »künstlich« ersetzen. Insofern ist auch der Berkeleysche Idealismus »nicht zu besiegen«; d. h.: von seiner Grundlage aus ist freilich keine bessere Einsicht in das Wesen

[60] I 120.

der Erkenntnis zu gewinnen. Aber diese Grundlage, die zugrunde liegende Interpretation des Phänomens der Erkenntnis modifiziert dieses in wesentlicher und charakteristischer Weise. Es ist gerade die Kraft, die die Erkenntnis über sich hinaus trägt und mit dem Gegenstande verbindet, die hier nicht erkannt oder nicht anerkannt wird. Der Berkeleysche Idealist behauptet »dem Naturgefühl zu trotz, er nehme eine wirklich ausser ihm vorhandene materielle Welt nicht wahr, sondern habe nur Empfindungen; wie sich denn dieses klar beweisen lasse – . . .«[61] Gewiss nehmen wir die Naturdinge nur mittels der Sinne wahr, nur in Akten der Empfindung, bezw. der Wahrnehmung erfahren wir von der Natur. Aber wir erfahren doch eben – empfindend und wahrnehmend – von der Natur, nicht von unseren eigenen Akten. Berkeleys Argumentation läuft »am Ende darauf hinaus, dass, weil wir nur *mit* den Augen sähen, nur *mit* den Ohren hörten, wir auch nichts sähen, *als* unsere eigenen Augen, und nichts hörten, *als* unsere eigenen Ohren«.[62] Das hiesse, dass unsere Augen nichts sähen und unsere Ohren nichts hörten, allgemein: unsere Erkenntnis nichts erkennte.[63] Zur Erkenntnis gehört zweierlei: erstens das Subjekt, das erkennt, und zweitens das Objekt, das erkannt wird. Das Sehen geht nicht aus den gesehenen, das Empfinden nicht aus den empfundenen, das Vernehmen nicht aus den vernommenen Dingen hervor – »ebenso wahr und gewiss« aber erkennen wir: »dass das Sehen für sich allein Nichts sehe; das Empfinden, auf dieselbe Weise, Nichts empfinde; das Vernehmen, Nichts vernehme; . . .«[64] Die Schwierigkeiten, die dem Verständnis und der Erklärung der Tatsache der Erkenntnis ausser uns daseiender Dinge entgegenstehen, führen zur Behauptung der Unmöglichkeit dieser Tatsache, mithin zum Idealismus. Aber auch der Idealismus ist ausserstande, sofern er *Erkenntnis*-Theorie treibt, diesen Ursinn der Erkenntnis, ihr Zielen auf ein ihr Gegenüberstehendes, auf den Gegenstand, so sehr er auch den letzteren bestreitet oder verkürzt, zu übersehen. Das Kantische »Ding an sich« ist das Residuum des Gegenstandes, das »Affiziertwerden des Subjekts durch das Ding an sich«, das Überbleibsel der fundamentalen Bezogenheit der Erkenntnis auf ihren Gegenstand. Zwar ist das Ding an sich erkennbar, die Affektion des Subjekts durch das Ding an sich »eine mystische

---

61 II 76.
62 I 115, 119.
63 I 116.
64 III 292.

Verbindung« – im Gegensatz zur offenkundigen, aber geleugneten in jedem Akte der Wahrnehmung -: Aber auch noch in diesen Gebilden der Spekulation drückt sich nicht ganz unerkennbar das Wesen des Erkenntnis-Phänomens aus.[65]

Hier ist die zweite Stufe in der Erkenntnis der Transzendenz des Seins erreicht: *Die Transzendenz als Objektivität*. Das Objekt steht dem Subjekt gegenüber. Der erste Gegensatz war Verstand – Irrationales. Der zweite: Subjekt – Objekt.

Die Betrachtung des Verstandes zeigte, dass ihm zwar Spontaneität zukomme, dass er aber unselbstständig sei. Nunmehr zeigt sich, dass es gerade die Spontaneität ist, der der Verstand seine Unfähigkeit zur Erkenntnis im eigentlichen Sinne verdankt. Denn die Erkenntnis ist ihrem Wesen nach rezeptiv.

Die Erkenntnis ist bezogen auf etwas ausser ihr, das ihr überhaupt Sinn gibt, nach dem sie sich richtet. Die relative Spontaneität, die Jacobi in der Abstraktion und Demonstration anerkennt, ist der grundsätzlichen Rezeptivität gegenüber sekundär. Der Verstand kann begreifen, nur was gegeben ist – er kann nur, indem er auf Gegebenheiten hinweist, beweisen. So sind die eigentlich »gebenden« Erkenntnisweisen: Wahrnehmung und Vernunft, wie ihr Name schon sagt – Wahr-*Nehmen*, Vernunft von *Vernehmen* –, hinweisend auf den transzendenten Gegenstand. Aber nicht nur der Inhalt der Erkenntnis, der Inhalt, den die wahren Urteile ausdrücken, ist transzendent. Auch die Form der Erkenntnis, im Sinne der Form der Wahrheit, ist kein Erzeugnis der Erkenntnis, sie ist vielmehr ein transzendenter Wert. Die Vernunft bezieht sich von sich aus, ihrem eigenen Wesen nach, auf die Wahrheit: Sie setzt »das Wahre zum voraus; sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren«. Wir könnten nicht »nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum voraus schon bekannt« wäre.[66] Die Wahrheit*en* erfährt die Erkenntnis, indem sie sich auf ihre Gegenstände richtet – die Idee der Wahrheit liegt in der Vernunft selbst. Aus sich kennt sie die Form der Wahrheit als transzendent gültiger Norm – mit der Vernunft ist die Voraussetzung des Wahren, »die Ahndung des Wahren«, gesetzt.[67] Die Idee der Wahrheit ist das notwendige Korrelat der Vernunft. Sofern die Vernunft das Wissen von den Werten ist, ist das Wahre

---

[65] II 39. III 75.
[66] III 32. IV 1) 210.
[67] III 32.

(analog dem Guten und Schönen) Gegenstand unter Gegenständen der Vernunft. Aber das Wahre hat eine Vorzugsstellung unter den Werten, indem es bereits von der Erkenntnis als solcher und allgemein vorausgesetzt ist. Was sich auf den Wertcharakter der Erkenntnis bezieht, steht damit in besonderer Beziehung zur Vernunft. Insofern ist die Vernunft Voraussetzung aller Erkenntnis, wie es nach anderer Seite der Verstand ist.[68]

Jacobi hat die beiden Transzendenzen niemals in der Form, wie es hier geschehen ist, kontrastiert. Bezüglich jeder von beiden ist die Lehre klar und deutlich genug, so dass wir uns die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis vorlegen dürfen. Die Beantwortung ist nicht schwer. Die konkreten Akte der Erkenntnis beziehen sich auf beide Transzendenzen – auf den transzendenten Gegenstand, den sie erkennen, und die Wahrheit bezüglich seiner, die sie anerkennen. Wenn geurteilt wird »der und der Sachverhalt bestehe«, so heisst das soviel wie »das Bestehen des Sachverhalts ist wahr«. Es ist also ein logisch simultanes Sich-Richten nach der »Wahrheit« und nach dem »Gegenstand«.[69]

Das Transzendenz-Problem verlangt nun folgende Formulierung: Das Sein steht 1) als Irrationales dem Verstande gegenüber; es steht 2) als Objekt dem Subjekt gegenüber – und zwar a) formal als die Form »Wahrheit«, die die Erkenntnis überhaupt konstituiert; b) material als die Mannigfaltigkeit des Gegebenen, die die Erkenntnis abzubilden sucht.

b. Die gebenden Erkenntnis-Arten

1. Die sinnliche Wahrnehmung

Unsere Erkenntnis der Sinnenwelt wird von dem im Gegenstand liegenden Sinn »mit Gewalt« bestimmt. »Vernunft«, Sinn drückt sich in der uns umgebenden sinnlichen Welt aus, und dieser »objektive« Sinn ordnet unsere Vorstellungen von der Welt. Von-Sinnen-Kommen – d. h.:

---

[68] vgl. o. S. 253. III 314 f.

[69] Man hat es mit einem »Ineinander von Form und Inhalt« zu tun. (Lask, Logik der Philos., S. 28 ff.) Die Übereinstimmung der *Konsequenzen* Jacobischen Philosophierens mit Lask bezügl. des oben erwähnten Problems ist nur punktuell. Von einer Einstellung dieser Einsichten in den »Kopernikanischen Begriffsapparat« kann bei J. natürlich keine Rede sein.

von dem in den Gegenständen waltenden Sinn abgetrennt werden. Der Traum ist eine solche Abgetrenntheit. Im Traum haben wir die Augen, als das vorzüglichste Organ der Übermittelung der Reize, geschlossen, die Welt ist unvernünftig; öffnen wir aber die Augen wieder, »so wird in einem Nu auch wieder alles in der Welt vernünftig«.[70] Anders ausgedrückt: wir müssen uns zum Sinn der Welt, der an sich besteht, *erheben*, oder: Wir werden von dem Sinn der Welt *angeredet*, er enthüllt sich uns.[71]

Wir erfahren von diesem Sinn primär in der Wahrnehmung, und auf diese geht alles Wissen bezüglich der Natur zurück. Der Verstand taugt lediglich zur Explikation des wahrnehmungsmässig Gegebenen, (wie das oben im Anschluss an III 208 f., 223 f., 227 f. dargestellt worden ist). Eine nähere Beschreibung des Phänomens der sinnlichen Wahrnehmung wird nicht gegeben. Nur *ein* Moment gelangt zur ausdrücklichen Hervorhebung, und dieses steht dann allerdings im Mittelpunkt der Jacobischen Interessen. Es ist der Glaubenscharakter der Wahrnehmung.

Woher wissen wir von Gegenständen ausser uns? Mit der Berufung auf die in jedem Akte unseres Bewusstseins gegebene Korrelation von Wissen und Gewusstem, speziell etwa: Empfinden und Empfundenem, ist keine Entscheidung zu gewinnen. Zwar steht das Gewusste »ausserhalb des Wissens«, das Wissen zielt auf das Gewusste – aber damit ist noch kein bewusstseinsunabhängiger Zustand verbürgt. Auch wenn die Dinge der Sinnenwelt uns nur »*als* ausser uns erscheinen«, ohne wahrhaft ausser uns zu sein, stehen sie uns gegenüber – wie etwa auch der halluzinierte Gegenstand jenseits des Aktes des Halluzinierens steht.[72] Es empfiehlt sich, »Bezieltheit« und »eigentliche Transzendenz« zu unterscheiden. Die erstere gilt notwendig von allem, was Gegenstand unseres Bewusstseins werden will – die zweite bietet das eigentliche Problem.

Die natürliche Weltansicht ist von der transzendenten Realität der Sinnendinge durchaus überzeugt. Worauf gründet die »sinnliche Evidenz«? Erst durch einen Schluss, so lautet eine gewöhnliche Antwort, gelangen wir von blossen Vorstellungen – oder, sagen wir exakter: von bloss Vorgestelltem – zu Wirklichem. Nämlich folgendermassen: Willkürliche Vorstellungen und deren willkürliche Kombinationen haben

---

[70] I 89. III 33 f.
[71] I 148. III 209.
[72] II 143.

ihren Grund in mir selbst. Nun gibt es aber unwillkürliche Vorstellungen bezw. Kombinationen. Da diese ihren Grund nicht *in* mir haben, müssen sie ihn *ausser* mir haben.[73] Gegen diese Theorie wendet sich Jacobi zunächst mit der einfachen Überlegung, dass in schlichten Wahrnehmungen von einem Schlusse garnicht die Rede sein kann. Da ist der wahrgenommene Gegenstand einfach *da*, unmittelbar gegeben. Ich weiss nicht eher von mir, von dem Vorstellenden, als von dem Gegenstand; beides ist »in demselben Nu, in demselben untheilbaren Augenblicke« bewusst.[74] Diese Antwort bedarf noch sehr der Präzision. Vor allem ist die spezifische Differenz zwischen der unmittelbaren Gegebenheit des Gegenstands als eines bloss bezielten und seiner als eines wirklich transzendenten noch nicht näher bestimmt. Es kommt hier zuerst nur darauf an: Erschlossen ist die Transzendenz nicht, ja: »es ist auch häufig dargethan worden, dass diese Zweifel (sc. an der Transzendenz der Aussenwelt) durch Vernunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben werden können.«[75]

Den Begriff des Glaubens, der hier seinen systematischen Ort hat, hat Jacobi, wie er dankbar anerkennt, bei Hume gefunden. Aber es ist nicht der gleiche Problemgehalt, den der Terminus bei den beiden Denkern vertritt. Was ist zunächst der Sinn des Humeschen belief?

Das Problem des belief taucht auf im Problem der aposteriorischen Erkenntnis, der Erkenntnis der matters of fact. Es handelt sich hier um die Art der Evidenz, »die uns der realen Existenz und Tatsächlichkeit versichert, die über das Zeugnis unserer Sinne oder unseres Gedächtnisses hinausgeht«. Über die Sphäre des unmittelbar gegebenen Sinnlichen führt uns vor allem die Kausalitäts-Beziehung hinaus. In der Evidenz der Kausalitäts-Beziehung liegt also das Problem. Zunächst wird nachgewiesen, dass es sich bei den einzelnen kausalen Beziehungen nicht um apriorische Erkenntnis handeln kann.[76] Andererseits aber kann die notwendige Verknüpfung, die wir unter der Kausalität denken, nicht den erfahrungsmässig gegebenen Daten einfach entnommen werden. Denn daraus, dass sich ein Ding bisher so und so verhalten hat, folgt nicht notwendig, dass es sich auch in Zukunft so verhalten wird.

---

[73] II 173 f.
[74] II 176.
[75] II 143.
[76] Hume, Enquiry, sect. IV part 1. (Nach der Übersetzung von Rudolf Eisler.)

Die Einsicht ist also weder »intuitiv« noch »demonstrativ«. In jedem kausalen Urteil wird die Folgerung auf die Zukunft aus den vorliegenden Daten vollzogen. Aber diese Ableitung (inference) ist kein reasoning, kein Schluss. Es ist auch kein Wahrscheinlichkeitsschluss (moral reasoning), sondern die Voraussetzung aller Wahrscheinlichkeitsschlüsse, die auf einen solchen zu gründen zirkelhaft wäre. Aus den gleichen Gründen hat man kein Recht, ihn als empirisch (experimental) zu bezeichnen. Denn er ist die Voraussetzung aller empirischen Erkenntnis. Es kommt also auf das Wesen der inference an, auf ihre Begründung in einem Prinzip der menschlichen Natur.

Wir müssen in der Humeschen Beantwortung des Problems zwei Momente unterscheiden, die bei ihm in einer Weise zusammenhängen, gegen die sich grundsätzliche Bedenken wohl erheben liessen. Das eine ist die Charakterisierung der Evidenzart selber, das andere ihre »Erklärung«, ihre Zurückführung auf andere Phänomene des Bewusstseins.

Das Prinzip der Erklärung ist die Gewohnheit, ein möglicherweise letztes, irreduzibles Prinzip der menschlichen Natur. »Alle Ableitungen (inferences) aus der Erfahrung sind Wirkungen der Gewohnheit, nicht der Vernunft«. Sie werden als Akte des belief charakterisiert. Aller belief leitet sich her (is derived) vom sinnlich oder erinnerungsmässig Gegebenen und einer wiederholten Verbindung mehrer Objekte unter diesen. Sind diese letzteren Voraussetzungen faktisch erfüllt, so tritt ebenso notwendig der seelische Prozess des belief ein, wie unter anderen Umständen der der Liebe oder des Hasses. Aber was ist nun das Wesen des belief?[77]

Es wird ausgegangen von dem Unterschied fingierter und »geglaubter« Gegenstände. Es modifiziert nicht das Sosein eines Gegenstandes, wenn wir ihn nicht als geglaubt vorstellen. Läge der Unterschied im Sosein, so könnten wir in Akten einbildungsmässigen Vorstellens uns das Sosein eines fingierten Gegenstandes zum Sosein eines geglaubten verändert denken, und wir fingierten ihn dann nicht mehr, sondern wir glaubten ihn. Es wäre also unter dieser Bedingung möglich, alles Vorstellen zum Glauben zu erheben, was indessen allzudeutlich der täglichen Erfahrung widerstreitet. Liegt der Unterschied demnach nicht in den Gegenständen, so ist er in einer Empfindung oder einem Gefühl zu suchen, dessen Vorhandensein den Glauben charakterisiert, im Gegensatz zum bloss einbildungsmässigen Vorstellen.

---

[77] a. a. O. sect. V part 1.

Eine Definition dieses Gefühls ist so unmöglich wie die jedes anderen. Dennoch ist sich jeder über die Eigenart des belief klar. Die Beschreibung (description) des belief zeichnet ihn als eine »lebhaftere lebendigere, stärkere, festere und beharrlichere Vorstellung eines Gegenstandes, mehr als wie sie Einbildungskraft allein bewähren kann«. Dies die nach Humes eigener Ansicht so unphilosophisch klingende Beschreibung des Geistesaktes, in dem wir uns der Realitäten bezw. des für solche Gehaltenen bewusst werden. Der Unterschied von Einbildung und belief liegt also 1. nicht in den Objekten; 2. sondern in der Art, wie die Objekte aufgefasst und »gefühlt« werden: I. In der höheren Lebhaftigkeit und II. in der Unwillkürlichkeit.[78]

Derartige Akte liegen jedesmal vor, wenn es sich nicht um sinnliche oder rationale Gewissheiten handelt. Die drei bezeichnendsten Fälle sind

1) das Kausalitätsbewusstsein (sect. V u. VII).
2) das Wahrscheinlichkeitsbewusstsein (sect. VI).
3) das Wirklichkeitsbewusstsein.

Die allen gemeinsame erkenntniskritische Bedeutung dürfte darin liegen, dass sie uns in einer die unmittelbare sinnliche Evidenz überschreitenden Weise der Realität (bezw. Realitäten) versichern. Denn auch das Wirklichkeitsbewusstsein hat, indem es uns der *Transzendenz* der Realität versichert, eine solche Bedeutung.

Wir haben in unserer Darstellung die spätere und konzisere Fassung des Enquiry der allerdings ausführlicheren und umfassenderen des Treatise vorgezogen. Zudem besteht in den wesentlichsten Beschreibungen genaue Übereinstimmung. Zur Ergänzung sei noch auf folgendes hingewiesen. Belief ist nicht ein mehr oder weniger vages »Annehmen«. Es hat [einen] viel positiveren Sinn, der sich gründet auf die unmittelbare Beziehung zu einem unmittelbar Gegebenen, zu einer Impression. Auf dieser Beziehung und der mit ihr gegebenen »Lebhaftigkeit« fussen die höheren Arten der irrationalen Gewissheit, so vor allem das Kausalitätsbewusstsein.[79] Insofern ist Glaube als »Wirklichkeitsbewusstsein« (vgl. Lipps) die Grundlage der anderen Gewissheiten irrationaler Art.

Einerlei, ob sachliche Zusammenhänge zwischen dem durch Hume als belief ausgezeichneten Akte und dem sowohl in der populären wie

---

[78] a. a. O. sect. V part 2.
[79] Treatise (hrsg. von Lipps), S. 111 u. 116.

vor allem in der religiösen Sprache gebrauchten Sinne des »Glaubens« bestehen oder nicht, so ist es schon aus Gründen der Terminologie nötig, hier auf klärende Unterscheidungen zu dringen. Jacobi lehrte die nach gewissen Seiten ihres Wesens gleiche Struktur der beiden Aktarten. Bei Hume ist eine solche Lehre nicht zu finden. Auch die Gottesidee ist ja »idea« und daher auf impressions zurückführbar – aber die impressions, die den letzten Grund der Gottesvorstellung bilden, sind nicht eigentlich religiöse Erlebnisse oder Affecte, sondern durchaus »natürliche« (vgl. Dialoge über natürliche Religion). Dagegen konnte Jacobi von seinem Freunde Hamann wichtige Hinweise in der angegebenen Richtung übernehmen. Hamanns Denken hängt einerseits mit dem skeptischen Sensualismus Humes, andererseits mit der pietistischen Mystik zusammen. Diese in ihrem »Weltanschauungs«- Charakter so verschiedenen Lehren haben doch die wesentlich gleiche – nur auf verschiedene Gegenständlichkeiten bezogene – erkenntnistheoretische Struktur, die sich, ein wenig schematisch, aber doch für unseren Zweck hinreichend als »irrationalistisch« bezeichnen lässt.[80]

Was nun den Jacobischen Glaubensbegriff angeht, so lässt er sich gegenüber dem Humeschen leicht dahin charakterisieren, dass die in letzterem vorhandene Vorzugsstellung des Glaubens als Wirklichkeitsbewusstsein zur Ausschliesslichkeit dieses zunächst nur besonderen Sinnes des belief weiter gebildet ist. Die Kausalität, für die der belief ausserdem noch einzustehen hatte, ist in Nachfolge Kants unter die Kategorien aufgenommen und wird – allerdings ontologisch – »deduziert«. So wird es möglich, dem spezifischen Phänomen der Erlebnis-Seite – eben dem »Glauben« – eine spezifische Gegenstands-Seite – die Realität – zu vindizieren.

Die Transzendenz der Realität ist nicht beweisbar, d. h. nicht zurückführbar auf andere evidentere Gegebenheiten. Gross ist die Gefahr eines Zirkels, indem man etwa die Evidenz der Erkenntnis der transzendenten Realität erklärt aus der Einwirkung der transzendenten Realität auf das erkennende Subjekt. Oder dass man rationales Wissen *auf Grund* der sinnlichen Evidenz verwechsele mit der sinnlichen Evidenz selber, und auf diese Weise das Problem der irrationalen Gewissheit übersehe. Nach der Jacobis Ansichten entgegengesetzten Auffassung ist der Wahrneh-

---

[80] Eine weit ausholende Konfrontierung von Sensualismus und Mystik in der oben betrachteten Beziehung im historischen Teil von Lask, Logik d. Phil.- Über Hamann s. Rudolf Unger, Hamann und die Aufklärung. Jena 1911, S. 126 u. ö.

mungsgegenstand zwar keine Empfindung – soviel ist bereits mit der Transzendenz der Objektivität ausgesagt –, sondern »die äusserliche Ursache« der Empfindung. »Die Empfindung, verknüpft mit ihrer Ursache, giebt mir diejenige Vorstellung, die ich« Wahrnehmungsgegenstand nenne. Aber mit der »äusserlichen Ursache«, die doch real ist, ist bereits die Realität gesetzt und anerkannt, ohne dass die Quelle der Realitäts-Erkenntnis aufgewiesen wäre.[81]

Der positive, nicht polemische Gehalt der Jacobischen Wahrnehmungslehre entfaltet sich in folgenden Thesen, die nach seinen leider allzu rhapsodischen Äusserungen zusammengestellt sind.

1) Das Wissen von der Realität ist ein Letztes, prinzipiell von allen anderen Wissensarten Verschiedenes. Unsere »Vorstellungen« vom realen Sein sind Kopien dieses realen Seins. Der Weg führt also vom Sein zu seinen Abschwächungen in der Vorstellung, nicht von der Vorstellung zum Sein.[82]

2) Die Wahrnehmung ist die ursprüngliche Erfassung der Realität als solcher, auf Grund welcher Erfassung allererst die Unterscheidung von Realität und bloss vorgestelltem Sein, bezw. Wahrnehmung und Vorstellung möglich ist.[83]

3) Im Akte der Wahrnehmung findet eine unmittelbare Berührung von Subjekt und Realität statt, die durch keine Vorstellung und keinen Schluss vermittelt ist.[84]

4) Im Akte der Wahrnehmung ist sich das Bewusstsein gleichzeitig der Wahrnehmung der Realität ausserhalb seiner wie des Realen in ihm selber bewusst. Wir gelangen zum Bewusstsein der eigenen Realität nicht vor dem Bewusstsein der transzendenten Realität.[85]

5) In der im Akte der Wahrnehmung erfassten Realität sind wir selbst – die erkennenden Subjekte – »mitbegriffen«.[86]

6) Das Wissen um die Realität erhalten wir primär, indem wir unseren Körper empfinden. Dabei »werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, dass weder bloss Empfindung noch Gedanke ist, *andere wirkliche Dinge* gewahr, . . .«

---

81 II 141 f.
82 II 175 f., 231.
83 II 230 f.
84 II 175, 230.
85 II 175, 262.
86 II 262.

Wir sind durch die Offenbarung der Natur »mit Gewalt« gezwungen zu glauben.[87]

In den Thesen 4) bis 6) kommt das Spezifische der Glaubenslehre zu einer von diesem Terminus freien Formulierung. Wenn wir ihn in die letztere einzusetzen versuchen, so dürfen wir sagen: »Glaube« an die natürliche Realität ist die unmittelbare Gewissheit von der Transzendenz der natürlichen Realität, die sich gründet auf den natürlich-realen Zusammenhang des erkennenden Subjekts mit der Realität, vermittelt durch den Leib – oder verallgemeinert: »Glaube« an eine Realität ist die unmittelbare Gewissheit von der Transzendenz der Realität, die sich gründet auf den (spezifisch) realen Zusammenhang des erkennenden Subjekts mit der Realität, vermittelt durch seine (spezifisch) realen Strukturen. (Wie etwa nach der häretischen Lehre des Meister Eckhart der innerste, auf Gott bezogene Kern der Seele »ungeschaffen« und »unerschaffbar« – also mit Gott insofern gleichartig – ist.)

Man muss es aus der Bezeichnung »*Kraft* des Glaubens«[88] heraushören, dass diese Kraft nicht bloss eine rein erkenntnismässige starke Überzeugtheit ist, sondern dass hier irgendwie unsere ganze, durch ihre Aktivität die Realität des Seins verbürgende Vitalität dahintersteht. Der Glaube kann uns nicht bloss glauben *machen*, dass Berge versetzt werden, sondern er versetzt selbst Berge. Er stellt sie, die durch den Zweifel aufgehoben waren, fest gegründet vor uns hin. Im Erkennen ist »die ganze Fülle, die *ganze Kraft* des Wesens da«, sie *ergreift* uns, *durchdringt* uns.[89]

Man wird die »Unmittelbarkeit« nicht gegen die »Vermitteltheit« ausspielen wollen. Die Vermitteltheit ist der Grund der Unmittelbarkeit, die der letzteren ihren Charakter nicht raubt. Die Unmittelbarkeit ist eine Eigenschaft des Glaubens als eines Wissensphänomens. Die Vermitteltheit ist eine Relation, die sich ausserhalb, gleichsam unterhalb der Wissenssphäre befindet.

In diesen Zusammenhang gehört auch der Nachweis der objektiv realen Bedeutung der Verschiedenheiten im sinnlich Wahrgenommenen, den Jacobi von Hemsterhuis übernommen hat. Er schliesst so: Bei der

---

[87] IV 1) 211f.; III 33; vgl. den Begriff des »unmittelbaren Objekts« bei Schopenhauer.
[88] II 8.
[89] I 148.

gleichzeitigen Wahrnehmung zweier verschiedener Gegenstände A und B (etwa einer Kugel und einer Säule) sind die subjektiven Bedingungen psychischer wie physischer Art, ferner die Struktur des Mediums die gleichen. Also ist evident wahrscheinlich, dass der Unterschied zwischen A und B in den Objekten als solchen liegt.[90]

2. Die Vernunft-Erkenntnis

Die Objekte der Vernunft-Erkenntnis sind Gott und die Werte, Gegenstände, die ihrem Wesen nach zusammenhängen. Entsprechend der jeweils grösseren Wirksamkeit der verschiedenen historischen Abhängigkeiten, in denen sich Jacobi befindet, indem er nämlich einerseits in der von der positiven Religion relativ unabhängigen spekulativen Tradition, andererseits im Strom des christlichen Gedankens steht, wird für die Erkenntnisart der Gegenstände der »höheren« Dimension, der Terminus »Vernunft« *oder* der durch Pascal vermittelte Terminus »Herz«, der historisch auf die Bibel zurückweist, bevorzugt. Daneben tritt in den früheren Schriften im – ausdrücklich bezeugten – gleichen Sinn wie »Vernunft« das Wort »Sinn« auf.

Es ist nicht zu erwarten, dass sich die Bedeutungen von »Vernunft« und »Herz« decken. Für unser Empfinden scheint sich die erstere Bezeichnung mehr für die theoretische, die letztere mehr für die ethische Bewusstseinsart zu eignen. Indessen hat die Aequivokation ihren sachlichen Grund, der sich in dem Satz »Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend«[91] in einer gewissen Übertreibung ausdrückt. Es fällt Jacobi natürlich nicht ein, den theoretischen Charakter der Gottes-Erkenntnis zu bestreiten. Aber diese Erkenntnis hängt im Gegensatz zur ethisch-indifferenten Natur-Erkenntnis mit einer bestimmten ethischen Haltung zusammen, setzt diese voraus. Hier sehen wir auch den Zusammenhang, der zwischen philosophischer Erkenntnis und Gesinnung besteht. Der Philosoph kann nicht die Totalität des Seienden, zu der eben Gott hingehört, erkennen, wenn er nicht an der »Tugend« teil hat.

Dennoch scheint es um der Klarheit der Darstellung willen angebracht, und durchaus in Verfolgung sachlich bei Jacobi vorhandener Unterscheidungen, wenn wir »Vernunft« als das eigentlich religiöse,

---

[90] II 171 f.
[91] III 449.

»theologische« – »Herz« als das ethische Erkenntnis-Organ fassen. Der Anschluss an die schillernde, durch die Erfordernisse der Polemik und ähnlicher nicht zur Sache selbst gehörender Umstände mitbedingte Terminologie in jedem einzelnen Punkte verbietet sich von selbst und rechtfertigt damit wenigstens indirekt unser Verfahren.[92]

Die Vernunft ist ein gebendes Vermögen. Ihre Funktion besteht keineswegs in der Verarbeitung ihr selbst heterogener Inhalte, wie sie dem Verstande zugesprochen worden war. Sie selber gibt dem Verstande Inhalte. »Man hat nie mehr Verstand als man Sinn hat.«[93] Damit ist allerdings auch in Jacobis Sinne zuviel behauptet, denn nicht alle Inhalte stammen aus der Vernunft. Es gibt ausser ihr, ja vor ihr noch die sinnliche Erkenntnis. Auf sie und ihre Gegebenheiten, bezw. deren abstraktive Verarbeitung führt der Sensualismus alles nichtsinnliche Wissen zurück. So ist für Hume auch die Gottesidee wie alle anderen ideas reduzibel auf sinnliche impressions, sie »entspringt aus unserer Reflexion auf die Tätigkeiten unseres eigenen Geistes und aus der Potenzierung der Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Unendliche«.[94] Es wird hier also nur *eine* Art der Erfahrung anerkannt.

Die Reihe der grossen Philosophen gliedert sich in die Zweiheit der Platoniker und der »Nichtplatonischen Philosophen«, je nachdem ob sie mit Plato einen qualitativen oder mit Aristoteles einen bloss graduellen Unterschied von Verstand und Vernunft behaupten.[95] Von Aristoteles an ist die Voranstellung des Verstandes, des Beweises immer mehr zur Geltung gekommen.[96] Erst Kant hat das ursprüngliche Verhältnis durch Überordnung der Vernunft über den Verstand wiederhergestellt und zwar hat er gezeigt: dass die Vernunft als von der Sinnlichkeit *abhängiges* Organ uns nicht zu übersinnlichen Erkenntnissen führen kann. Durch Bearbeitung des sinnlich Gegebenen, durch noch so weit gehende Verbegrifflichung des sinnlich Gegebenen gelangen wir niemals zum Übersinnlichen. Die so gewonnenen »bloss logischen Phantasmen« sind

---

[92] Es sei z. B. darauf hingewiesen, dass J. im geraden Gegensatz zur Terminologie der oben angeführten Stelle, in der der Wissens-Charakter der Gottes-Erkenntnis bestritten wird, an anderer Stelle (IV S. XXX f.) den eigentümlichen Wissens-Charakter der »höheren« Erkenntnis-Art gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntnis, die nicht »Wissen« sei, behauptet.

[93] II 226.

[94] Enquiry, sect. II.

[95] II 28.

[96] II 11 f.

keineswegs unabhängig vom Sinnlichen. Die Erkenntnis dieses Sachverhalts »ist Kants wahrhaft grosse That, sein unsterbliches Verdienst«.[97] Soll es nun ein Wissen vom Übersinnlichen geben, so bedarf die »Vernunft« eines anderen, positiveren, selbstständigeren Sinnes – auch in dieser These stimmt Jacobi mit Kant überein.[98] Die Gegnerschaft Jacobis wird jedoch alsbald veranlasst durch Kants Bestreitung des Realitäts-Charakters der Vernunft-Ideen, insbesondere der Idee Gottes. Deren Bedeutung für die Ethik kann die Realität – im strengen Sinne des in Akten des Glaubens erfassbaren Ansichseins – nicht ersetzen. Und es gibt trotz und bei aller Widerlegung der Gottes*beweise*, also des bloss verständigen Wissens von Gott, ein unmittelbares Erfahren der Realität Gottes. Dieses ist das eigentlich vernünftige Erkennen. Der wahre Grund für den Kantisch-Jacobischen Gegensatz bezüglich der Vernunfterkenntnis liegt darin, dass Kant durchaus an dem Erfahrungs-Monismus festhält – dass die Einsicht in die Erfahrungs-Transzendenz der Vernunftideen nicht zur Anerkennung der vernunft-offenbarten Realität weitergeführt wird.[99] »Alle Realität, als existierend, ist nach ihrem Ausspruch (sc. dem der Kantischen Kritik) an eine mögliche Erfahrung gebunden, und die Vernunftideen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit beziehen sich auf keine mögliche Erfahrung«.[100] So tritt an Stelle der unmittelbaren Gewissheit von den Vernunft-Objekten der Beweis, d. i. aber die Reduktion auf Anderes, Evidenteres, und der eigentliche Sinn und Gehalt geht verloren. Eine derartige Ableitung der Ideen – ihre mittelbare Begründung durch ihre Beziehung auf Naturerfahrung und Ethik – ist »an sich ungereimt« und heisst nichts Anderes, »als auf ihre Vertilgung ausgehen«.[101] Der Vernunftglaube vollzieht, indem er in Gegensatz zum natürlichen Glauben tritt, dessen Aufhebung und damit seine Selbstaufhebung. Denn aller Glaube ist »natürlich«, nicht »künstlich«, d. h. wissenschaftlich oder spekulativ.[102] In einem Schema würde sich die Differenz in der Vernunft-Theorie Kants und Jacobis folgendermassen darstellen:

---

97 II 31 ff., 14 ff. III 222 ff.
98 II 33 f.
99 III 377. II 17 ff., 29 f., 34 f.
100 III 180.
101 III 367.
102 III 7.

Kant:	Vernunft	Jacobi:	Verstand	
	Verstand			
	Sinnlichkeit		Sinnlichkeit	Vernunft
	Natur		Natur	Gott

Es wird also behauptet: Die Vernunft ist »ein der sinnlichen Anschauung nicht bedürfendes *höheres* Wahrnehmungsvermögen«.[103] Die prinzipielle Heterogenität von Vernunft und Sinnlichkeit schliesst jedoch keineswegs die Gemeinsamkeit gewisser Strukturen aus, die sich auf beider Eigenart als gebender Vermögen gründet.

Die Vernunft-Erkenntnis ist das Wissen von einem der Vernunft gegenüberstehenden Gegenstand, um das Vernunft-Objekt, speziell: Gott – nicht etwa ein sich selbst zum Objekt Machen der Vernunft, ein spontanes Erzeugen des Objekts, ein Vernehmen ihrer selbst. »Von Vernunft ist die Wurzel Vernehmen«.[104] Aber: »Vernehmen setzt ein Vernehmbares ... zum voraus; ...«[105] Es ist grundsätzlich die gleiche Beziehung wie in der Wahrnehmung. Wie in dieser der Wahrnehmungsgegenstand ein vom Akte der Wahrnehmung unabhängiges, von ihm bloss bezieltes Etwas darstellt, so in der Vernunft-Erkenntnis Gott. Wie das Auge Organ zum Sehen des Sinnlichen, so ist die Vernunft Organ zum Vernehmen des Übersinnlichen. »Auge« und Vernunft sind Organe des menschlichen Geistes, das Zentrum des Wissens überhaupt, das der Verstand ist.[106] Die Vernunft ist »gleich den äusseren Sinnen, bloss offenbarend, positiv verkündend«.[107] Wie bezüglich der Naturerkenntnis der Verstand auf die Sinnlichkeit als das letzte ursprünglich gebende Vermögen angewiesen und hingewiesen ist, und »der sinnlichen Anschauung entgegen ... keine Demonstration« gilt, ebenso ist der Verstand durchaus unselbständig, was das Wissen von der übersinnlichen Realität anlangt.[108] Entsprechend ist auch die »Meinung« bezüglich des religiösen Gegenstandes, wie sie sich in religiösen Symbolen usw. kund tut, allein auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen durch Messung »an Vernunft und Wahrheit«. Und von dieser »besitzen wir jedesmal nur so viel, haben wir zur wirklichen Anwendung jedesmal nur so viel in

[103] II 19.
[104] III 19.
[105] III 32.
[106] II 9 f.
[107] II 58.
[108] II 59.

unserer Gewalt, als der Geist eines Jeden lebendig in ihm zu erzeugen vermag«. Eine solche *lebendige* Erkenntnis bietet aber nur ein unreflektiertes Erfassen des Gegenstandes selber.[109] Und es ergibt sich leicht, dass die Verstandes-Wahrheiten nicht den Vernunft-Wahrheiten zuwider sein können – (allein das *Interesse* des Verstandes ist eine Gefahr für die Vernunft-Erkenntnis).

Auch hier gilt also die *Transzendenz der Irrationalität*. Die *Transzendenz der Objektivität* (Bezieltheit) versteht sich aus dem rezeptiven Charakter der Vernunft als »Vernehmen«.

Der Akt, bezw. das Aktmoment, in dem die *Transzendenz* der Realität erfasst wird, war als »Glaube« bezeichnet worden. Die Transzendenz Gottes wird dadurch nicht berührt, dass »Gott im Menschen selbst geboren werden« muss. Das bedeutet nichts Anderes, als dass Gott für uns erlebbar sein müsse, wenn wir von ihm irgendwie sinnvoll reden können sollen. Gott ist nicht nur »in uns«, er ist mindestens ebensosehr »über uns«.[110] »Und so bedarf es nur der Idee, um zu wissen, dass man hier mehr als Idee, dass man Wirklichkeit und Wahrheit überschwänglich habe«. Jede Skepsis ist da »unsinnige Lästerung«. Wer die conditio sine qua non der Gottes-Erkenntnis – die »Tugend« – hat, »wem das Herz auf der rechten Stelle sitzt, der wird so nicht fabeln; er zaudert und zweifelt nicht; er liegt im Staube, jubelt und betet an«.[111]

Als wesentlich für die Erfassung der transzendenten Realität war die spezifisch-reale Verbindung des erkennenden Subjekts mit dem zu erkennenden spezifisch-realen angegeben worden. Bei dem übersinnlich-Realen kann es sich nur um eine übersinnliche Beziehung des Bewusstseins handeln. Eine solche ist die Sympathie. Daher ist »Sympathie mit dem unsichtbar Wirklichen, Lebendigen und Wahren ... Glaube«.[112] Und andererseits ist, vom göttlichen Sein aus betrachtet, der Glaube an Gott eine göttliche Einwirkung auf den Menschengeist. Dem göttlichen Sein ist der Mensch nur aufgetan mit dem »Theile seines Wesens«, der »nicht zur Natur« gehört.[113] Wie die Erkenntnisart der Wahrnehmung vermittelt ist durch die Körperlichkeit des Leibes, so die Gottes-Erkenntnis durch den nicht in den Natur-Mechanismus hineingehörenden freien

[109] III 307 ff.
[110] III 271 ff.
[111] III 284.
[112] I 245.
[113] II 315 f.

und unsterblichen Teil unseres »*Wesens*«, durch das Göttliche in uns.[114] *Der Dualität der Realitäten* entspricht also eine *Dualität der ursprünglichen Erfassungsweisen*, mithin eine *Dualität des* »*Glaubens*«, und – wie sich aus dem Wesen des Glaubens versteht – eine *Dualität unseres* »*Wesens*«. Die beiden Teile unseres Wesens sind gemäss [der] spezifischen Struktur die realen Vermittler mit den spezifischen Realitäten (Natur und Gott). Der Parallelismus, der trotz der Dualität der Wesensteile in diesen vorhanden ist, spricht sich in der Lehre aus, dass der Gottesglaube ein »Instinkt« und dem Menschen so »natürlich« sei »wie seine aufgerichtete Stellung«.[115] *Die Bedeutung von* »*Instinkt*« *ist erweitert analog der Erweiterung der Bedeutung von* »*Glaube*«. Bei Hume ist Instinkt ein durchaus naturales (oder natural-physisches) Phänomen. Bei Jacobi ist der Instinkt nicht mehr auf das Natürliche beschränkt, er bezieht sich auf die gesamte menschliche »Natur«. Der instinktive Gottesglaube entspricht dem »Triebe« des Herzens, von dem Augustinus sagt: Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te. Die »menschliche Natur«, das »Wesen« und die Grundtriebe des Wesens – »natürlicher« und religiöser Instinkt – sind also umfassender als die Natur im eigentlichen Sinne, sind wahrhaft *meta*physisch.

In diesem Zusammenhang muss nochmals auf den »Tugend«-Charakter des Gottesglaubens hingewiesen werden (s. o. S. 270 f.). Das erfassende Bewusstsein muss in zwei Richtungen der erfassten Realität homogen sein – *erstens* im Sinne seinsmässiger Gleichartigkeit – in diesem kann der lebendige Gott »im Lebendigen allein sich darstellen«, *zweitens* im Sinne erkenntnismässiger »Eingestelltheit« des Subjekts auf das Objekt. Unter diese Rubrik gehört die Gottes-Erkenntnis als »Tugend«. Gott kann sich Lebendigem »zu erkennen geben, nur – durch erregte Liebe«.[116] Es ist die gleiche Bedingung, die Plato im Phaidon dahin formuliert hat, dass es nicht gebührend sei, dass der Unreine das Reine erfasse. Das Wort des Sokrates, dass die Tugend Wissen sei, lässt sich mit gleichem Recht umkehren: Dass das Tugend-Wissen, das Wissen von ethisch-Relevantem, schon von sich aus Tugend voraussetzt.

Vernunft-Objekte sind ausser Gott noch die Werte. Man darf sie nicht insgesamt dem Gebiet des »Herzens« zusprechen. Das ist ohne weiteres klar, wenn man an den Wert Wahrheit denkt. Er gehört gewiss

---

[114] IV 1) 32 f.
[115] III 206.
[116] IV 1) 213.

eher der Sphäre der Vernunft als der des Herzens an. Bei der Betrachtung der Rezeptivität der Erkenntnis (s. o. S. 261 f.) waren wir auf den jeder Erkenntnis transzendenten, von jeder Erkenntnis »vorausgesetzten« Wahrheitswert gestossen. Er ist eminent »theoretisch«, und als theoretisch glaubten wir die Grundstruktur der Vernunft in ihrem Unterschied von der des Herzens bezeichnen zu müssen (s. o. S. 270 f.). Ja, die Vernunft ist eigentlich das *Vermögen der Wahrheit und der Gewissheit*. »Ohne Vernunft keine Gewissheit.« In jedem Erkenntnis-Akte liegt eine Bejahung der Wahrheit, bezw. eine Verneinung der Unwahrheit vor. Die Vernunft ist das, »was mit höchster Gewalt in uns bejaht und verneint«.[117] Dies Moment der Bejahung und Verneinung verbindet nun aber die in *jeder* Erkenntnis wirksame, wahrheitgerichtete Vernunft mit der spezifischen, werterkennenden Vernunft, deren Besonderung die erste ist. Auf die letztere die Bezeichnung »intellektuelle Anschauung des Absoluten« anzuwenden, erscheint Jacobi durchaus zulässig. Denn die Werterkenntnis ist eine »objektive Vorstellung« und bedarf daher eines Analogons zur sinnlichen Anschauung, das ihr ihre Gegenstände gibt. Ein solches ist keineswegs ein blosses Postulat, sondern aufweisbar. Es gibt »eine Art des Bewusstseyns ... in welcher sich und das an sich Wahre, Gute und Schöne vergegenwärtigt und als ein Überschwängliches, in keiner Erscheinung darstellbares Erstes und Oberstes, offenbart; ...« Erst mit dieser Bewusstseinsart wird »das ganze Gemüth des Menschen der vollkommensten Gewissheit des Wahren auf eine unaussprechliche Weise theilhaftig«.[118]

Auch diese Erfassung gründet in einem »Trieb«, »welcher sich als der Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich ankündigt«. Auf ihm fusst die erkenntnis- oder willensmässige Bejahung der »göttlichen Dinge«, der Werte des Wahren, Guten, Schönen.[119] An der Identität dieses Grundtriebes mit dem religiösen Instinkt werden wir nicht zweifeln dürfen. Aber dem Unterschiede der Gegenstände entsprechend – auch Jacobi unterscheidet ja Gott und göttliche Dinge, ohne freilich auf die Unterscheidung grosses Gewicht zu legen und sie auszubauen – muss nach den Prinzipien der Jacobischen Erkenntnislehre ein Unterschied der Erkenntnisweisen und deren »realer« Vermittlung mit den Gegenständen angesetzt werden. In diesen Problemkreis ordnet sich das Freiheits-

[117] III 314 f.
[118] III 434 f.
[119] III 316 f.

problem ein. In einer im Wesentlichen von der Kantschen Methode nicht abweichenden Weise wird die Freiheit im Rückschluss vom Faktum der Sittlichkeit (bezw. der übrigen Wert-Erkenntnisse) als dessen Möglichkeitsbedingung erkannt.[120] Bei Jacobi gewinnt allerdings die Freiheit sofort den Sinn einer »realen« Struktur unseres Wesens, die von sich aus nicht nur die gleich*sinnige*, sondern auch die gleich*zeitige* Geltung der Naturnotwendigkeit aufhebt. Die Sphären der Freiheit und Notwendigkeit liegen gleichsam *neben*einander, nicht *über*einander, so dass jedes sittliche Phänomen beiden angehören könnte. Es sind zwei Teile unseres Wesens, nicht zwei Dimensionen unseres Bewusstseins. Daher ist auch die »Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freyheit in Einem und Demselben Wesen ... ein schlechterdings unbegreifliches Faktum«; keine im Wesen des Bewusstseins liegende systematische Einheit zweier Bewusstseins-Arten. Die Freiheit ist – so dürfen wir etwas paradox formulieren – die »reale« Vermittlung von Bewusstsein und Wert-Realität.

3. Die Logik des Herzens

Jacobi spricht an zahlreichen Stellen von der Herzens-Erkenntnis. Er bemüht sich aber nicht, sie gegen die übrigen Erkenntnisarten abzugrenzen. Oft verschwindet sie in dem allgemeinen »Gefühl«. Dem metaphysischen Interesse Jacobis, das an Leibnizens System nicht unwesentlich orientiert ist,[121] fällt es schwer, die erkenntnistheoretische Einheit der Apperzeption von der metaphysischen des »Wesens«, der Monade zu unterscheiden.[122] Letzten Endes führt ja bei ihm die Erkenntnis-Lehre in eine Lehre von metaphysischem Wesen der Persönlichkeit zurück. Einerlei wie es mit dem sachlichen Recht einer solchen Reduktion steht: Der *Sinn* der Erkenntnis – und der *Sinn* des Seelenproblems ist ein anderer. Wenn wir die Erkenntnislehre Jacobis darstellen wollen, so müssen wir daher wohl oder übel von ihrer Verschlingung mit der Seelen-Lehre absehen, um erst hinterher durch Einbeziehung der letzteren zu einer adäquaten gedanklichen Rekonstruktion des Lehrgehaltes zu gelangen. Darum übersehen wir die mannigfachen Nebenbedeutungen des Wortes »Herz« und beschränken seinen Sinn auf den erkenntnis-

[120] II 311–323. IV 1) 60 f.
[121] II 261 ff.
[122] III 234 f.

theoretisch allein brauchbaren Inhalt des Pascal-Wortes: L'intelligence du bien est dans le cœur.

Der Grundfehler der rationalistischen Ethik besteht nach Jacobis Ansicht darin, dass sie vom Verstande oder doch von der sehr »verständig« gefassten Vernunft ausgeht, jedenfalls eine rationale Begründung der ethischen Wahrheiten versucht. Dabei kommen die letzteren notwendigerweise zu kurz. Denn wie alle echten Gegebenheiten sind sie dem Verstande unzugänglich. Auch hier besteht der Parallelismus zur sinnlichen Erkenntnis – wie diese ihren Inhalt und ihre Richtung der verstandesmässigen Bearbeitung vorschreibt, so wird »im Gefühle« der Verstand durch die sittliche Erkenntnis »gewiesen«.[123]

Das Prinzip der Fichteschen Ethik ist die »reine Ichheit«, deren Identität mit dem Verstande im Anschluss an Kant von Jacobi gelehrt wird. (s. o. S. 253) Diese reine Ichheit ist autonom, dafür aber auch leer und wesenlos. Sie führt zu einem Willen, »der Nichts will«. Der Wille muss allerdings, wenn er sittlicher Wille sein will, die Momente der Einheit (als Einstimmigkeit), Gesetzlichkeit, Normgemässheit in sich tragen. Aber diese Momente sind nicht zureichend, sie geben nur das leere Schema her. Der »*Hochmut*«, der in der Forderung der Autonomie steckt, ist nicht imstande, ein inhaltliches ethisches Prinzip zu gewährleisten. Die »*Liebe*«, die Jacobi dagegen stellt, verbürgt zwar nicht die *Selbst*gesetzlichkeit der sittlichen Norm – sie führt geradezu zur »Abhängigkeit« –, dafür ist sie aber mit unserem tiefsten Sein verbunden. Es wird also von vorneherein auf eine wissenschaftliche Begründung der Ethik im Sinne eines »allgemeingültigen, streng wissenschaftlichen Systems der Moral«[124] verzichtet.

Jacobis Bemerkung, dass *jegliche* freiwillige Handlung »mit einiger Lust verknüpft« wäre, führt unmittelbar in den Mittelpunkt seiner ethischen Lehre. Man kann seinen Standpunkt als »organologisch« bezeichnen. Als solcher steht er zwischen der Ethik der Transzendenz und der eudämonistischen Ethik – nicht als eine kraftlose Vermittlung, sondern als ein durchaus Selbständiges. Die sittliche Sphäre wird nicht aus der Beziehung zu Lust und Unlust herausgerissen, sodass wie ein Strahl der Gnade in das schlechterdings unsittliche und aussersittliche Dasein von jenseits des Daseins die Sittlichkeit hineinreichte. Und andererseits ist das Sittliche dadurch, dass es als lust*begleitet* bezeichnet

[123] II 61 f. IV 1) 248.
[124] III 39 f.

wird, von der Lust schlechthin wohl geschieden. Denn dass alle sittlichen Handlungen lustbegleitet sind, heisst nicht, dass sie *um der Lust willen* geschehen.[125]

Das geschichtliche Vorbild ist hier Aristoteles. Dieser Philosoph hat die fundamentale Beziehung zwischen Sittlichkeit, Sittlichkeitstrieb und unserer gesamten Natur erkannt.[126] Diese Beziehung drückt sich in dem Leitbegriff des Begehrungs-Vermögens aus. Denn auch die letzten Sublimierungen des sittlichen Bewusstseins bleiben mit dessen Grundlage, dem Begehrungsvermögen verbunden. Was begehrenswert sei, lässt sich nicht unabhängig vom Begehren selber erkennen. Begehrenswert aber sind sowohl Lust wie Tugend. Demnach stellt der Begriff des Begehrenswerten einen brauchbaren Überbegriff für die Gesamtheit der ethischen Phänomene dar, der der Differenzierung in Sittliches und Nichtsittliches nicht vorgreift.[127]

Die Methode dieser Ethik steht im grundsätzlichen Einklang mit der Methode der zugehörigen Erkenntnis-Lehre (im engeren Sinn). Hier wie dort bestrebt sich Jacobi, anscheinend heterogene Phänomene in einer höheren Einheit, in einem Grundtrieb der menschlichen Natur zu verankern. *Dort* handelt es sich vorwiegend um die Strukturgleichheit des sinnlichen und religiösen Anschauens, Glaubens, Instinkts. Es wird nun aber nicht die »höhere« Bewusstseinsart auf die eigentlich naturale, innerlichst auf das naturale Sein bezogene zurückgeführt, sondern – wenn auch nicht gerade das Umgekehrte stattfindet – doch für beide Arten auf das metaphysische *Wesen* zurückgegangen. Auch das naturbezogene Bewusstsein erlangt auf diese Weise eine metaphysische Fundierung. Analog in der Ethik. Indem das Begehrungsvermögen Prinzip der »natürlichen« wie der sittlichen Begierde sein soll, muss es, da die Sittlichkeit ausserhalb der Natur im strengen Sinne steht, metaphysisch sein. Im metaphysischen Sinne allein ist »Natürlichkeit« der Sittlichkeit möglich. In die »menschliche Natur« im Jacobischen Sinne ist die Sittlichkeit miteinbezogen. Demnach ist Jacobis Ethik aufs klarste von der naturalistischen Ethik geschieden, während sie andererseits durch Reflexion auf ein *Sein* von der transzendentistischen *Sollens*-Ethik fundamental abweicht.

So wird die Harmonie der menschlichen Natur gewahrt, ohne dass

---

[125] IV 135.
[126] V 76.
[127] III 321 f. II 343 f. Anm.

der Eigenwert der Sittlichkeit verloren ginge. Um diesen zu sichern, ist Jacobi streng genug, der Tugend den Charakter des »höchsten Gutes« abzusprechen, weil damit die *unüberbrückbare* Kluft zwischen ihr und den übrigen Gütern relativiert würde.[128] Diese Ansicht widerspricht nicht dem sonstigen Einheitsstreben. Die organische Eingliederung des sittlichen Bewusstseins als des Herzens in die Lebensfülle des Individuums hebt nicht die totale Wert-Heterogeneität der beiden »Inbegriffe . . . von etwas an sich Wünschenswürdigem«: Glück und Tugend auf.[129] Indessen ist es mit der blossen Heterogeneität nicht getan. Vielmehr ist es in der dem Beweise entgegengesetzten Art der unmittelbaren Gewissheit, der auf allen Gebieten die eigentliche und substantielle Erkenntnis verdankt wird, evident, dass »*Tugend der Glückseligkeit vorgezogen werden müsse*«.[130] Es ist die »Natur« unseres Willens, »folglich, das Gesetz unseres Wesens«, die Tugend dem Glück, das Schicksal dem Angenehmen vorzuziehen.[131] Hier einen *Beweis* zu verlangen, wäre ebenso ungereimt wie müßig. Die Gründe des Herzens stehen ausserhalb der Begründungskraft des Verstandes.

Die allgemeine Beziehung, die zwischen Verstand und gebendem Vermögen besteht, gemäss derer das letztere den eigentlichen, substantiellen Gehalt »gibt«, während der Verstand sich auf die rein relationalen Strukturen des Gegenstandes beschränkt sieht, besondert sich hier zu der der Verstandesgemässheit des *Mittels* und der »Irrationalität« des *Zwecks*. Das Gute, den Inhalt des sittlichen Gesetzes gibt das Herz (die Vernunft) – »das Dienliche zum Guten« der Verstand. Jeder Zweck, den das Herz bejaht, ist sittlich gut. Dagegen ist nicht jeder Zweck, zu dem der Verstand Mittel ersinnt, gut. Die Losgelöstheit des Verstandes von allem Absoluten und sein in einem abschätzigen Sinne freies Schweben über den Realitäten zeigt sich auch hier: Der *Wert* der Zwecksetzungen ist für den Verstand durchaus gleichgültig. Die sittlichen Zwecke, die Gegenstände des Herzens stehen in der *Transzendenz der Irrationalität*.[132]

[128] III 320 f.
[129] III 321.
[130] V 121 f.
[131] Wir fühlen uns bei dieser Lehre auf *Pascal* hingewiesen, der im Begriffe einer »logique du cœur« einen wesentlich weiteren Umfang des Gedankens, als er bei J. vorliegt – hier reicht er kaum über das oben erwähnte Vorzugsgesetz hinaus – erreicht hat. »Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas.« Man denke auch an Augustins: Virtus est ordo amoris.
[132] V 115. VI 50 f., 140 f.

Der entschiedene Realismus und Objektivismus Jacobis scheint durch seine Begründung der Ethik im Begehrungsvermögen eine wesentliche Einschränkung zu erfahren. Indessen kann dies unmöglich der Sinn seiner Ethik sein. Denn ausdrücklich wird betont, dass in und mit den sittlichen Gefühlen »ein von ihnen unabhängiges vorhandenes« wahrgenommen wird.[133] Damit hängt weiter zusammen, dass der Wert der Akte und Eigenschaften des Subjekts (seiner Zwecksetzungen und seiner Tugend) »*nach dem Rang der Zwecke* bestimmt werden« muss. Es gibt ein System der Zwecke, an dem der Grad der Weisheit – »weise« ist der sittliche Wahrheit Erkennende – gemessen wird;[134] analog wie auch sonst die Wahrheit in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit dem Gegenstande besteht. Damit erweist sich der durchgängige Parallelismus der verschiedenen Transzendenzformen auch hier: Auch die sittlichen Zwecke stehen in *Transzendenz der Realität*. (Die Transzendenz der Objektivität ergibt sich aus der Transzendenz der Realität).

Der prinzipielle Realismus Jacobis herrscht also auch in der Ethik, und der scheinbar subjektivistische Rückgang auf das Begehrungsvermögen steht im Dienste des Realismus. Das Begehrungsvermögen (bezw. das Herz) ist das subjektive Korrelat der objektiven Herzenslogik, des Systems der Zwecke, das – im Gegensatz zum rationalistischen ethischen Prinzip – individualisiert und im Zusammenhang mit der Realität steht. Durch die Betrachtung des transrationalen *Vermögens* wird die Einsicht in das Vorhandensein der diesem Vermögen zugeordneten *Realitätssphäre* möglich. Im prinzipiellen Realismus liegt der Grund für Jacobis Auflehnung gegen das Prinzip des Autonomismus. Der Autonomismus ist die ethische Form des allgemeinen Zweifels, des Prinzips der modernen Kultur, die sich auf die Selbständigkeit des religiösen Gewissens, der wissenschaftlichen Vernunft und der sittlichen Normgebung beruft (*sola* fides, *sola* ratio, »*allein* ein guter Wille«). Demgegenüber betont Jacobi, dass es im Ethischen durchaus nicht notwendig sei, dass das handelnde Subjekt die Norm begreife und aus eigener Einsicht bejahe. Es ist nicht so, dass Einsicht vorangeht und Gehorsam folgt, sondern genau umgekehrt: Aus dem Gehorsam, aus der Befolgung der Norm, aus dem

[133] II 76.
[134] VI 139 f.

Eindringen der Norm in unser Lebenszentrum *infolge* des Gehorsams erwächst allererst sittliche Einsicht. Lebendige Erkenntnis stammt aus dem Leben selber. Es ist das Prinzip des Traditionalismus, das sich hier im innersten Zusammenhang mit dem ganzen Standpunkt ausspricht. Die Berliner Aufklärer haben mit dem Auge des Feindes wohl gesehen, dass Jacobis Tendenzen irgendwie »papistisch« sind.[135]

Der Norm-Charakter, den die Sittlichkeit nicht entbehren kann, geht nun von dem allgemeinen Gesetz auf die konkrete Sitte über. In der Sitte selbst ist die Vernunft wirksam. »Wo Sitte ist, da herrscht über die Sinnlichkeit Vernunft.«[136] Darin liegt durchaus kein Verzicht auf die Strenge der Moral. Jacobi stellt in aller Schroffheit das Leben der Zucht und der Würde dem Leben der Unzucht und des Wankelmuts gegenüber.[137] In dieser Tendenz geht er allerdings nicht so weit, nun die moralischen Phänomene allein in dem Grundgesetz der Normiertheit zu verankern. Der innere Konnex, in dem das sittliche Bewusstsein als »Herz« mit dem ganzen Leben des Individuums steht, ermöglicht eine umfassende Berücksichtigung der realen sittlichen Akte und Beziehungen, weit über den Gegensatz »Aus Pflicht – Nicht aus Pflicht« hinaus. Er kommt so zu der Anerkennung der »*besonderen* Affekte« und ihres besonderen sittlichen Wertes, der sie nicht als »parteyische« Anteilnahmen *unter* die Erfüllung des allgemeinen sittlichen Prinzips stellt, sondern ihnen wegen ihrer Lebendigkeit gerade den Vorrang zuweist (vgl. das Beispiel der ehelichen Liebe I 69). Das schwierige Problem der Besonderung der obersten sittlichen Norm existiert als theoretisches Problem demgemäss für Jacobi nicht. Die Fundierung der Sittlichkeit im »Leben«, in der metaphysischen Einheit der Person, die immer individuell ist, und deren Eingesenktheit in die Totalität des Realen[138] lässt vielmehr den κοινὸς λόγος des Sittlichen problematisch werden. Aber auch nur für einen Augenblick. Denn wir besinnen uns bald, dass das Herz, das unseren Handlungen die Richtung weist, an die

[135] IV 1) 243 f.- Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist (II 455–512).- Das *Prinzip* des Traditionalismus – das nicht Anerkennung einer *bestimmten* Tradition bedeutet. Man sagt wohl besser: Prinzip des Konservatismus.
[136] VI 145.
[137] I 165 f.
[138] I 236 ff. IV 1) 243 f.

objektive Ordnung des »Systems der Zwecke« gebunden ist – und dass auch in der konkreten wandelbaren Sitte die ewige Vernunft waltet.

II. Die Seins-Lehre

a) Erkenntnis und Leben

Der Verfasser des »Allwill« und des »Woldemar« war wenig gestimmt, seinen Anschauungen die Form des Systems zu geben. Das verhindert oft nicht unwesentlich die volle Schärfe der Formulierung. Aber der sachliche Systembestand, der, ohne systematisch dargestellt zu sein, hinter dem Überschwang Jacobis steht, bleibt kaum verborgen. Da sieht man denn, dass das geistesgeschichtlich so wirkungsreiche Eidos »Jacobi« durchaus nicht nur durch seine immanente Einheit des »Erlebnisses« konstituiert wird, der gemäss es sich aus der Totalität der Probleme das ihm Adäquate herausholte,- sondern dass ihm auf der Ebene der unzeitlichen Probleme ein streng abgrenzbarer, nach eigener Gesetzlichkeit zusammenhängender Problem-Komplex entspricht. So wird eine rein problemgeschichtliche Betrachtung des philosophischen »Gedankens« möglich.

Das Problem Jacobis ist das Problem der Realität. In der Transzendenz der Realität gipfelt die Transzendenz überhaupt. Auch das Erkenntnisproblem beschäftigt Jacobi im Grunde nur als Problem der Realitäts-Erkenntnis. Davon überzeugt leicht der Umstand, dass seine übrigen erkenntnistheoretischen Lehren in ihrem positiven Teil schlichte Übernahmen von anderen Philosophen (vor allem Hume und Kant) sind. In der Polemik gegen fremde Erkenntnislehren bringt er allerdings neue und fruchtbare Motive – aber doch immer von seinem Problem, eben dem Realitätsproblem aus. Hier wurzelt seine bedeutsame Auseinandersetzung mit dem Rationalismus sowohl wie die mit dem Subjektivismus. Vor allem ist aber die trotz ihrer Lyrismen strenge Fassung des »Glaubens« seine selbständige, und im Wesentlichen eine neue Entdeckung oder Erfindung.

Es sind kaum neue Gesichtspunkte, die hier unter dem Titel Seins-Lehre darzustellen sind. Denn für die besonderen Seins-Strukturen (etwa im Sinne einer Natur-Philosophie) ist Jacobi wenig interessiert. Es wird

sich in der Hauptsache darum handeln, die seinsmässigen Motive, die in der Erkenntnislehre wirksam sind, gesondert zu betrachten.

Es war zunächst gegen Berkeley festzustellen, dass Erkenntnis durchaus keine blosse Vorstellungs-Angelegenheit ausmacht. Das Sein als Vorgestelltes ist nicht der ursprüngliche, sondern der bereits von der Skepsis angenagte Tatbestand.[139] Demgegenüber ist gleichsam am Rande der Kantischen Kritik und als Quell ihres inneren Widerspruchs die Anerkennung des Dings an sich sichtbar.[140] Aber diese durch Kant allzu abgeschwächte Korrelation wird nunmehr in den Mittelpunkt gestellt. Es wird zunächst eingesehen, dass der Gegenstand der Erkenntnis transzendente Realität hat. Auf der anderen Seite aber führt auch das Bewusstseins-Prinzip im Sinne des Kartesisch-Kantischen »Ich denke« über sich hinaus zur »Wesenheit«, die letzten Endes allein von Jacobi anerkannt wird. Das reine Ich ist für ihn gerade durch seine »Wesenlosigkeit« charakterisiert. Er hat eine glückliche Formulierung für seinen zweiseitigen Realismus gefunden: Er gehe im Gegensatz zum Kartesianismus »von der dritten, nicht von der ersten Person« aus, vom Objekt also, nicht vom Subjekt – was das Letztere anlangt, aber, so glaube er, »man dürfe schlechterdings nicht das Sum dem Cogito nachsetzen«.[141] Es wird also zweitens die »Lebensfülle des Individuums«, in der Sprache Jacobis: die »Wesenheit« – dem erkennenden Subjekt vorangestellt. Dies nun aber nicht bloss in dem Sinne einer prinzipiellen Anerkennung, Gleichsetzung, ja Überordnung der irrationalen Bewusstseins-Vermögen – sondern in Transzendierung der Bewusstseins-Dimension überhaupt. Wenigstens des Bewusstseins im »transzendentalen« Sinne, in welchem die Seinsweise des Bewusstseins (nicht bloss sein Sosein) als radikal verschieden von der Seinsweise der Realitäten behauptet wird. Die Seele im Sinne der alten Metaphysik war ein reales Prinzip. Auf der Verwechslung von Bewusstsein und Seele beruhen die Paralogismen der rationalen Psychologie. Jacobi hebt die Unterscheidung der transzendentalen Bewusstseins- und der realen Seelen-Sphäre wieder auf. Und zwar ist seine Meinung, dass das Erkenntnis-Problem selber die Aufhebung verlange. Der Unterschied ist nur vorläufig. »Leben und Bewusstseyn sind Eins.«[142]

---

[139] II 76. I 115 ff.
[140] II 39. III 75.
[141] Schriften zum Pantheismus-Streit, S. 52 Anm.
[142] II 263.

Wir müssen uns daran erinnern, dass die oberste Gewissheit, das letzte Prinzip alles Wissens nicht nur das »Ich denke« der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception war, sondern dass die Erkenntnis von vorneherein auf die viel umfassendere Grundlage der persönlichen »Wesenheit« gestellt ist (vgl. die Zitate o. S. 256 f.). Es ist etwas radikal Anderes, was Kant lehrt, dass »die Vorstellung: ich bin … unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schliesst« (KR 277) als der Rückgang Jacobis auf das *Daseinsgefühl.* Wie metaphysisch belastet die gesamte Erkenntnislehre Jacobis von Anfang an dasteht, ergibt sich daraus, dass alle Evidenz letzten Endes im Daseinsgefühl wurzelt. Objektiv ausgedrückt heisst das: dass die obersten *Normen der Wahrheit* im innersten Grunde mit dem *Dasein des Wesens* (nicht etwa mit dem blossen Bewusstsein) harmonieren. Das Daseinsgefühl verbürgt das Dasein der bewusstseins-transzendenten Realität Gottes und der Welt mit der gleichen Kraft, mit der es uns selbst unseres Daseins gewiss macht.[143] Das Daseinsgefühl ist die oberste Gewissheit. Alle fundamentalen Gewissheiten sind grundsätzlich verwandt der Art der Selbstgewissheit.[144] »… beyde, Wahrheit und Leben, Eins und Dasselbe.« Die Kraft höchster Gültigkeit kann nur das für uns haben, das mit dem Zentrum unseres Seins, unserem »Wesen« aufs innigste verknüpft ist. Der wahrhafte Grund unseres Wissens muss »lebendig« sein. So ist er überrational, und so erweist sich, dass der Verstand, so wie er sekundäre Wissensart ist, auch nicht unser Wesenszentrum sein kann.[145]

Die Prinzipien des Geistes sind Ausdrücke unseres lebendigen Wesens. Die Grundsätze sind »Vorurteile«. Diesen Vorurteilen treten die »Einfälle« als ihr Gegenteil gegenüber – die letzteren sind das Zufällige, Bedingte, Partikuläre, die »Vorurteile« das Wesentliche und Universale. Sie sind aber keineswegs mit den Apriori der Kultur im Sinne des Kritizismus identisch. Sie wurzeln im Instinkt, im Gattungs-Instinkt der Menschheit, der sich wie jeder Instinkt »auf die Erhaltung der Gattung, auf das, was sie lebendig macht und erhält« bezieht. So steht der Instinkt der Menschheit im tiefsten Zusammenhang mit der Vernunft. Die Religion ist daher der eigentlich menschliche Instinkt.[146] Der Instinkt geht auf das Substantielle, auf das »Positive, was gut ist« – der Verstand

[143] III 235.
[144] I 274.
[145] I 281 f.
[146] VI 134, 137 f., 153.

auf die Relationen.[147] Reales bezieht sich auf Reales, Abgeleitetes auf Abgeleitetes.

Setzt man für Instinkt »metaphysisches Substrat der Menschheit« ein, so könnte die Kantisch-Jacobische Differenz in diesem Punkte rein terminologisch erscheinen. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Man wird Jacobis Standpunkt nicht gerecht, wenn man ihn nicht ganz in seiner Schwebe *zwischen Philosophie des Geistes* (der »Vernunft«) *und Philosophie des Lebens* fasst. »Leben« ist das Umfassendere, die organische Einheit von blossem Sein und Bewusstsein. Was die Probleme des Geistes anlangt, so ist die Beziehung auf das blosse Sein nach Jacobis Meinung ebenso einseitig wie die auf die blosse Vernunft. Das sahen wir in der Ethik, und es verallgemeinert sich für alle Geistesgebiete. Die Philosophie der Vernunft bleibt bei den bewusstseins-immanenten Beziehungen stehen. Sie sucht diese nicht bewusstseins-jenseitig zu begründen. In der Tendenz auf eine derartige Begründung ist Jacobi mit der naturalistischen Philosophie einig. Aber sein Vorgehen ist von der *kausalen Erklärung* (wie etwa Hume den Glauben auf die Gewohnheit und den Instinkt zurückführt) wesentlich verschieden: Er unternimmt eine *metaphysische Substruktion*. Der Instinkt ist bei Jacobi ein metaphysisches Prinzip – so kann er auch für die transnaturalen Bewusstseins-Arten eintreten. Das »Leben« ist auf das Metaphysische von vorneherein angelegt, es ist *mehr* als das Leben im biologischen Sinne, und *mehr* als das Bewusstsein. Es ist die tiefere Einheit beider.

Der Instinkt ist der letzte Grund des Glaubens, und der Glaube »das Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirksamkeit«.[148] Demnach ruht alle Erkenntnis auf einem Realen, und zwar auf der realen Grundlage des Bewusstseins, dem individuellen »Wesen«, das sich als Instinkt offenbart. Der Glaube, das in der Wissens-Sphäre Irreduzible, ist ausserhalb des Wissens – nicht: ausserhalb des Wissens-Gegenstandes – reduzibel. So führt das Erkenntnis-Subjekt und seine Erlebnisse auf das Substantielle Seelen-Subjekt und seine Betätigungen zurück. *Die Erkenntnis-Beziehung ist daher im Grunde eine Beziehung zwischen Ich-Substanz und Seins-Substanz, die selber wieder homogen sein müssen.* Denn die Subjekte sind im Realen »mitbegriffen«.[149]

Von hier aus ist eine eigenartige Begründung der typologischen

---

[147] II 105. VI 137f.
[148] IV 1) 223. III 567.
[149] II 262.

Dualität (s. Abschnitt A) möglich. In der Stellung zum Glauben liegt das Einteilungsprinzip – die beiden Typen sind die des gläubigen und des zweifelnden Menschen. Gründet nun der Glaube die *Kraft* des Glaubens in einem Seins-Prinzip, (in dem Instinkt), so ist der Wertunterschied auf einen Seins-Unterschied zurückführbar. Es ist dann das Mehr oder Weniger an *Stärke* des Instinkts, das zum Glauben oder Zweifel disponiert: Der Gläubige ist demnach nicht bloss der mit der Realität stärker verbundene, sondern auch der – sit venia verbo – »realere«, wesenshaftere Mensch.

b. Substanz, Zeit, Kausalität

Die Kritik des Rationalismus hat drei Seiten. Sie ist Kritik des rationalistischen Methoden-Prinzips (des allgemeinen Zweifels), Kritik des rationalistischen Erkenntnis-Prinzips (des Verstandes) und Aufweis der Irrationalität des Seins selber. Die drei Wege der Kritik fallen auf weite Strecken zusammen, aber ihre Tendenzen sind verschieden.

Das oberste irrationale Prinzip ist das der substantiellen Realität. Das substantielle Sein hat nichts mit dem relationalen Sein der Kopula in der Verstandesfunktion des Urteils zu tun.[150] Zu verstehen ist nur das von uns Nachschaffbare, wie es im Anschluss an Kant heisst, und Substanzen können wir »auf keine Weise« erschaffen. Nur »Bewegungen und Zusammensetzungen von Bewegungen«, bezw. sich auf ihnen selber transzendente Anschauungen »beziehende Begriffe und Zusammensetzungen von Begriffen« vermögen wir hervorzubringen.[151] Die Substanz ist eine absolute Grenze des Verstandes.

Ähnlich verhält es sich mit dem Sukzessions-Charakter der Zeit. Die Sukzession begreift sich nicht »von selbst, . . . wie (sie) sinnlich sich von selbst vor Augen stellt«. »Das *Innere* der Zeit« muss erklärt werden. Auch wenn man die reale Sukzession »aus einer Art und Weise das Mannichfaltige in dem Unendlichen anzuschauen« herzuleiten versuchte, so würde man damit die reale Sukzession, damit das reale Werden für Schein erklären, ohne nun den Schein selber erklären zu

[150] II 105.
[151] III 351.

können. Denn: »Was macht denn das Successive im Denken um ein Haar begreiflicher, als das Successive in andern Erscheinungen?«[152]

Nun ruht aber auf der Zeit das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Ja die Zeit ist eigentlich das Konstituens der Kausalität, besser: das Schema, das die Grund-Folge-Beziehung zur Beziehung von Ursache und Wirkung macht. Eigentliche Einsicht in die Abhängigkeit ist also nur zu erhoffen, wo die Reduktion der kausalen auf bloss logische Relationen möglich ist. Anderenfalls müssen wir uns mit »Erwartung ähnlicher Fälle« begnügen. Der Begriff der Kausalität ist nicht wie der des Grundes, der »der oberste Begriff im Verstande« ist, aus dem Verstande zu entwickeln.[153] Er fordert den Hinblick auf die wirklichen Objekte (s. o. S. 250 f.), bezw. wird er im Erlebnis des Handelns, also ebenfalls in unmittelbarer Beziehung mit der Realität gewonnen. Eine »rationale« Begründung der Kausalität ist also unmöglich.[154]

III. Zur Philosophie der Religion

Am stärksten hat Jacobi auf die Religions-Philosophie durch seine Glaubens-Lehre gewirkt. Sie reicht mindestens von einer Seite her an das Phänomen heran und wird daher ein in der Geschichte der Religions-Philosophie ewig wirksames Moment bleiben. Betrachtet man aber die noch herrschende Art der Behandlung der Philosophie der Religion im engeren Sinne, d. h. der Behandlung der Probleme, die die Religion als historisches Phänomen bietet, so muss man erstaunen, wie wenig hier die Wahrheiten anerkannt sind, die, ohne von Jacobi erstmalig ausgesprochen zu sein, von ihm in besonders prägnanter Beziehung auf die religions-*geschichtlichen* Probleme gefasst wurden.

Der historische Relativismus sieht in der Mannigfaltigkeit der Religionen und dem Absolutheits-Anspruch jeder einzelnen bereits eine Widerlegung des letzteren. Der historische Rationalismus findet das Absolute in dem Begriffe von Gott, der in allen historischen Religionen wirksam ist, er fasst die absolute Religion als die allgemeine Religion. So

[152] II 195 ff.
[153] III 452 f.
[154] IV 2) 144–150.

geht in einem Falle die Absolutheit, im anderen die Mannigfaltigkeit der Religionen verloren. Beide zusammen lassen sich nur retten, wenn ein wesensmässiger Zusammenhang zwischen ihnen besteht.

Jacobi stand nicht zwischen Relativismus und Rationalismus schlechthin, sondern zwischen Literalismus und idealistischem Rationalismus. Gegenüber dem ersteren verficht er die Möglichkeit unmittelbaren Gotterfahrens und die in ihm gründende Möglichkeit der Messung aller historischen Religionen am Sinn und an der Wahrheit selber.[155] Gegenüber dem idealistischen Rationalismus vertritt er die Irrationalität und Transzendenz Gottes.[156] Der Literalismus folgert: Gott ist irrational; also können wir nur durch positive einmalige Offenbarung von Gott erfahren, und was diese Offenbarung lehrte, das ist – so fremd es auch unserem Denken und Fühlen sei – absolut wahr. Jacobi entgegnet ihm, dass aus der Irrationalität nur die Unmöglichkeit einer rationalen Erkenntnis, nicht die einer Erkenntnis überhaupt folge. Dem Rationalismus gegenüber verteidigt er das Recht der irrationalen Erkenntnis *und* den Sinn der positiven Religionen. Denn das, worin diese von dem allgemeinen *Begriff* Gottes abweichen, ist keineswegs Aberglauben. Ja auch im Aberglauben selbst, als einer tieferen Stufe der Religion, steckt mehr echte Religiosität, d. h. mehr substantielles Wissen von Gott als in dem klarsten Begriff. Das Knien vor dem »ekelhaften« Götzen ist trotz allem religiös sinnvoll – es ist ein, wenn auch unzulängliches Streben nach Gott. Im Akte der Anbetung, wenn sie wirklich Anbetung ist, weiss der Anbetende, wie verzerrt auch, etwas von Gott – ohne den Vollzug dieses Aktes ist ganz grundsätzlich kein Wissen von Gott möglich.[157]

Die Notwendigkeit der positiven Religionen gründet darin, dass keine Wahrheit »gestaltlos zu uns kommen« kann. Der Ausdruck, das »Wort«, das Bild ist das notwendige Vehikel für den verborgenen, nur ausdrückbaren Sinn.[158] Demnach sind die positiven Religionen Ausdrücke des religiösen Geistes überhaupt, und also unmittelbar Ausdrücke für das göttliche Sein selber.[159] Die äussere Offenbarung kann sich zur inneren nur verhalten wie Sprache zur Vernunft, wie Zeichen

[155] III 307 ff., s. o. S. 273 f.
[156] III 332 ff.
[157] III 303 f.
[158] III 208 f., 215.
[159] I 285.

zum Sinn. Hier darf man sich aber nicht durch den Doppelsinn von »Inneres« verführen lassen. Es ist einmal der immer identische Sinn, das Innere der Symbole, das allen Religionen zugrunde liegt. Andererseits ist es das individuelle religiöse Erlebnis, das einen unendlichen Mannigfaltigkeitsbereich hat. Die Mannigfaltigkeit der Stufen des *letzteren* bietet die Möglichkeit für die Mannigfaltigkeit der Symbole. Denn: Wie der Mensch, so *sein* Gott.[160]

Ausser dem relativen Kriterium der mehr oder weniger grossen Adäquatheit der Symbole gibt es ein absolutes Kriterium, das nach Jacobis Meinung ganz prinzipiell eine bestimmte Sphäre der religiösen Anschauungen in den Bereich des Aberglaubens verweist. Die niedrigeren Stufen der Religion lassen sich aus der Vermischung von Wahrnehmung des Sinnlichen und Vernehmung des Übersinnlichen erklären. Die Wissenschaft beseitigt diese Vermischung – Aberglaube und Götzendienst – von der Seite des Sinnlichen her. Allerdings pflegt sie gemeinhin mit der Vermischung auch das Übersinnliche selber, das in den Gebilden des Aberglaubens als ihr religiöses Wahrheitsmoment wirksam ist, zu beseitigen.[161]

Es gibt keine absolute positive Religion. Die Absolutsetzung einer positiven Religion ist »religiöser Materialismus«, Verwechslung von Bild und Sinn. Man darf über der Mannigfaltigkeit der »Gestalten« nicht die Einheit des Sinns übersehen. Aber diese Mannigfaltigkeit ist nicht überflüssig. Denn nur die Gestalt macht »lebendig«, der Begriff tötet. Und nur die Gestalt kann eine adäquate Darstellung für das höchst Lebendige sein.[162]

Nach zwei Seiten hin erfährt diese Allgemeinheit des »Sinns« eine Einschränkung, bezw. Präzisierung. Der Sinn ist Gott, nicht das Göttliche. Gott ist persönlich, ein Ich, wenn es auch kein ihm gleichartiges Du gibt, und man sich überhaupt hüten muss, vom menschlichen Ich aus die Persönlichkeit Gottes zu deuten. Gott als weltordnende Vernunft muss persönlich sein. Denn »es giebt keine Vernunft als in Person«.[163] Hier hat die heftige Polemik Jacobis gegen Spinoza und Schelling ihren Grund.

Im scheinbaren Widerspruch zu der These von der notwendigen

---

[160] III 277 ff.
[161] II 56 f.
[162] III 286 f., 293, 296, 332 ff.
[163] IV (XXIV f.). III 236 ff.

Relativität der positiven Religionen steht die Lehre von der Absolutheit des Christentums. Diese versteht sich aber daraus, dass das spezifische Prinzip des Christentums, recht verstanden, absolutes Prinzip der Religion ist. »Wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht.« Das Wesen des Christentums besteht darin, dass es nicht um der Natur willen an Gott glaubt – die Natur verbirgt Gott –, »sondern um des Übernatürlichen im Menschen, das allein ihn offenbare und beweise«. Die Natur kommt als Zeugnis Gottes nur insofern in Frage, als sie *Ausdruck* Gottes ist. Wie die menschliche Seele sich im Antlitz ausdrückt, so das Wesen Gottes in der Natur. Aber dieser Ausdruck ist nur ein »stummer Buchstabe«, wenn nicht der Mensch in sich selber die »heiligen Vocale« hat.[164]

Literatur-Verzeichnis

1. Friedrich Heinrich *Jacobis* Werke. Leipzig 1812–1825 (zitiert nach Bandnummer und Seitenzahl).
2. *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (zitiert: KR mit den Seitenzahlen der 2. Auflage).
3. Die *Hauptschriften zum Pantheismusstreit* zwischen Jacobi und Mendelssohn.
   Herausgegeben und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz (Neudrucke seltener philosophischer Werke, hrsg. von der Kant-Gesellschaft, Band VI, Berlin 1916).
4. Ernst *Cassirer*, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. III. Band: Die nachkantischen Systeme. Berlin 1920.
5. Friedrich Alfred *Schmid*, Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems. Heidelberg 1908.
6. Norman *Wilde*, Friedrich Heinrich Jacobi. A Study in the origin of German Realism. Diss. New York 1894.
7. A. *Frank*, Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben. Diss. Halle 1910.
8. Ernst *Frank*, Der Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie. Diss. Erlangen 1904.
9. Richard *Kuhlmann*, Die Erkenntnislehre Friedrich Heinrich Jaco-

[164] III 424, 327, 204 f.

bis, eine Zweiwahrheitentheorie, dargestellt und kritisch untersucht. Diss. Münster 1906.
10. W. *Busch*, Die Erkenntnistheorie F.H. Jacobis. Diss. Erlangen 1892.
11. Karl *Isenberg*, Der Einfluss der Philosophie Charles Bonnets auf Friedrich Heinrich Jacobi. Diss. Tübingen 1906.

(Ausserdem s. noch die in Fussnoten zur besonderen Vergleichung herangezogenen Schriften.)

Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis

Auszug aus der Inaugural-Dissertation, verfaßt und zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Hamburgischen Universität vorgelegt von

Leo Strauss
aus Kirchhain (Hessen)

Hamburg 1921

Vorbemerkung

Die Arbeit sucht die Betrachtung rein auf den von Jacobi herausgearbeiteten Gedankengehalt zu beschränken und nur die immanenten Zusammenhänge der Probleme, so wie sie von Jacobi gesehen werden, darzustellen, ohne auf die schon anderweitig hinreichend behandelten geschichtlichen Beziehungen sowie auf die eigene Entwicklung des Denkers näher einzugehen.

A. Ein Gegensatz-Paar der Haltungen und Methoden

Jacobi unterscheidet zwei Typen der Gesamthaltung des Geistes, deren wesentliche Prädikate als »mutig-glaubend« und »furchtsam-zweifelnd« gegenüber gestellt werden. Die Unterscheidung erlangt rein theoretische Bedeutung dadurch, daß der Typen-Dualität der Haltungen eine Dualität der Methoden eindeutig zugeordnet ist. Und zwar entspricht die Methode des »allgemeinen Zweifels« dem zweiten, abgewerteten Typus. Diese Methode erstreckt sich weit über ihren berühmtesten Vertreter – Descartes – hinaus. Jacobi spürt sie überall auf: sie ist im großen und ganzen die gemeinsame Methode aller seiner Gegner. Die Methode des bejahten Typus, die er selber als die »natürliche« fordert, haben wir als »deskriptiv« zu bezeichnen gesucht.

B. Der Lehrgehalt

1. Die Erkenntnislehre

a) Der Verstand

Der Verstand ist einerseits (im Anschluß an Kant) das Prinzip des Wissens schlechthin – andererseits das Vermögen der bloßen Reflexion, der Begriffe und des Beweises. In beiden Fällen ist er rein formal, er fordert seinen »Stoff« von gebenden Vermögen. Die Gegenstände stehen jenseits der Sphäre des Verstandes. Über die Sphäre des Verstandes führt sowohl die höchste und letzte Gewißheit des Bewußtseins selber, die unbeweisbar, aber sicherer als alle Beweise ist, als auch das Material der Erkenntnis, das der Verstand nicht aus sich heraus erzeugen kann – hinaus. Die Verstandeserkenntnis, das Beweisen, ist ein stetes Ver-weisen auf anderes, von jedem anderen auf wieder anderes. Sie findet ihren Abschluß immer nur in durch andere Erkenntnisarten Gegebenem. Die relative Spontaneität des Verstandes, die sich in der Verbegrifflichung des Gegebenen äußert, nimmt ihm den Erkenntniswert im eigentlichen Sinne. Denn die Erkenntnis ist ihrem Wesen nach rezeptiv, (wie schon die Namen *Wahrnehmung* und Vernunft von *Vernehmen* besagen). Die Erkenntnis ist bezogen auf etwas außer ihr, das ihr überhaupt Sinn gibt, nach dem sie sich richtet.

b) Die gebenden Erkenntnis-arten

Unsere Erkenntnis der Sinnenwelt wird von dem im Gegenstand liegenden Sinn »mit Gewalt« bestimmt. Wir erfahren von diesem Sinn primär in der Wahrnehmung und auf diese geht alles Wissen bezüglich der Natur zurück. Jacobi schenkt seine besondere Aufmerksamkeit demjenigen Momente im Akte der Wahrnehmung, das uns der transzendenten Realität der Gegenstände außer uns versichert. Dieses Moment ist der »Glaube«. Der positive, nichtpolemische Gehalt der Jacobischen Wahrnehmungslehre entfaltet sich in folgenden Thesen, die nach seinen leider allzu »rhapsodischen« Äußerungen zusammengestellt sind:

1. Das Wissen von der Realität ist ein Letztes, prinzipiell von allen anderen Wissensarten Verschiedenes. Unsere »Vorstellungen« vom

realen Sein sind Kopien dieses realen Seins. Der Weg führt also vom Sein zu reinen Abschwächungen in der Vorstellung, nicht von der Vorstellung zum Sein.

2. Die Wahrnehmung ist die ursprüngliche Erfassung der Realität als solcher, auf Grund welcher Erfassung allererst die Unterscheidung von Realität und bloß vorgestelltem Sein beziehungsweise Wahrnehmung und Vorstellung möglich ist.
3. Im Akte der Wahrnehmung findet eine unmittelbare Berührung von Subjekt und Realität statt, die durch keine Vorstellung und keinen Schluß vermittelt ist.
4. Im Akte der Wahrnehmung ist sich das Bewußtsein gleichzeitig der Wahrnehmung der Realität außerhalb seiner wie des Realen in ihm selber bewußt. Wir gelangen zum Bewußtsein der eigenen Realität nicht vor dem Bewußtsein der transzendenten Realität.
5. In der im Akte der Wahrnehmung erfaßten Realität sind wir selbst – die erkennenden Subjekte – »mitbegriffen«.
6. Das Wissen um die Realität erhalten wir primär, indem wir unseren Körper empfinden.

In den Thesen 4 bis 6 kommt das Spezifische der Glaubenslehre Jacobis zu einer von diesem Terminus freien Formulierung. Wenn wir ihn in die letztere einsetzen, so dürfen wir sagen:

»Glaube« an die natürliche Realität ist die unmittelbare Gewißheit von der Transzendenz der natürlichen Realität, die sich gründet auf den natürlich-realen Zusammenhang des erkennenden Subjekts mit der Realität, vermittelt durch den Leib. Oder verallgemeinert: »Glaube« an eine Realität ist die unmittelbare Gewißheit von der Transzendenz der Realität, die sich gründet auf den (spezifisch) realen Zusammenhang des erkennenden Subjekts mit der Realität vermittelt durch seine (spezifisch) realen Strukturen.

Es wird nun weiter zu zeigen versucht, wie sich dieser allgemeine Glaubensbegriff in den verschiedenen Erkenntnis-Sphären bewährt. Wir unterscheiden außer der sinnlichen Wahrnehmung noch die Vernunfterkenntnis und die Erkenntnis des Herzens. Zwar sind die beiden letzteren Arten bei Jacobi nicht streng geschieden, aber die Absicht einer problemgeschichtlichen Darstellung rechtfertigt es, auch terminologisch Scheidungen vorzunehmen, die in der Sache vorhanden sind. Allen drei gebenden Erkenntnis-Vermögen ist die fundamentale formale Struktur gemeinsam, daß sie außerhalb des Verstandes, vor ihm stehen, daß sie sich ihrem Gegenstande gegenüber rezeptiv verhalten, daß sie eine

transzendente Realität erfassen, (die sinnliche Wahrnehmung die Natur: die Vernunft Gott: das Herz das System der Zwecke).

Wie die Erkenntnisart der Wahrnehmung vermittelt ist durch die Körperlichkeit des Leibes, so die Gottes-Erkenntnis durch den nicht in den Natur-Mechanismus hineingehörenden, freien und unsterblichen Teil unseres »Wesens«, durch das Göttliche in uns. Der *Dualität der Realitäten* entspricht also eine *Dualität der ursprünglichen Erfassungsweisen,* mithin eine *Dualität des »Glaubens«* und – wie sich aus dem Wesen des Glaubens versteht – eine *Dualität »unseres Wesens«*. Die beiden Teile unseres Wesens sind gemäß ihrer spezifischen Struktur die realen Vermittler mit den spezifischen Realitäten (Natur und Gott). Der Parallelismus, der trotz der Dualität der Wesensteile in diesen vorhanden ist, spricht sich in der Lehre aus, daß der Gottesglaube ein »Instinkt« und dem Menschen so »natürlich« sei, »wie seine aufgerichtete Stellung«. Die *Bedeutung von »Instinkt« ist erweitert analog der Erweiterung der Bedeutung von »Glaube«*. Bei Jacobi ist der Instinkt nicht mehr auf das Natürliche beschränkt, er bezieht sich auf die gesamte menschliche »Natur«. Die »menschliche Natur«, das »Wesen« und die Grundtriebe des Wesens – »natürlicher« und religiöser Instinkt – sind also umfassender als die Natur im eigentlichen Sinne, sind wahrhaft *metaphysisch*.

2. Die Seinslehre

a) Erkenntnis und Leben

Die letzte Gewißheitsquelle ist das Daseinsgefühl. Alle weitere Evidenz wurzelt im Daseinsgefühl. Die obersten Normen der Wahrheit harmonieren im innersten Grunde mit dem Dasein des *Wesens* (nicht etwa mit dem bloßen Bewußtsein). Die Prinzipien des Geistes wurzeln im Instinkt, im Gattungsinstinkt der Menschheit, der sich wie jeder Instinkt »auf die Erhaltung der Gattung, auf das, was sie lebendig macht und erhält«, bezieht. So steht der Instinkt der Menschheit im tiefsten Zusammenhang mit der Vernunft. Die Religion ist daher der eigentlich menschliche Instinkt. Der Instinkt geht auf das Substantielle, der Verstand auf die Relationen. Reales bezieht sich auf Reales, Abgeleitetes auf Abgeleitetes. Die Philosophie der Vernunft bleibt bei den bewußtseins-immanenten Beziehungen stehen. Sie sucht diese nicht bewußtseins-jenseitig zu begründen. In der Tendenz auf eine derartige Begründung ist Jacobi mit der

naturalistischen Philosophie einig. Aber sein Vorgehen ist von den Versuchen einer kausalen Erklärung wesentlich verschieden: Er unternimmt eine metaphysische Substruktion. Der Instinkt ist bei Jacobi ein metaphysisches Prinzip – so kann er auch für die transnaturalen Bewußtseinsarten eintreten.

Die Erkenntnis-Beziehung ist im Grunde eine Beziehung zwischen Ich-Substanz (Wesen) und Seins-Substanz, die selber wieder homogen sein müssen. Denn die Subjekte sind im Realen »mitbegriffen«.

b) Substanz. Zeit. Kausalität

In diesen drei Prinzipien ballt sich nach Jacobis Meinung das Irrationale im Sein hauptsächlich zusammen.

3. Zur Philosophie der Religion

Jacobi verficht gegenüber dem Litteralismus die Möglichkeit unmittelbaren Gotterfahrens und die in ihm gründende Möglichkeit der Messung aller historischen Religionen am Sinn und an der Wahrheit selber. Gegenüber dem Idealismus und Rationalismus vertritt er die Transzendenz und die Irrationalität Gottes. Die Notwendigkeit der positiven Religion gründet darin, daß keine Wahrheit »gestaltlos zu uns kommen« kann. Der Ausdruck, das »Wort«, das Bild ist das notwendige Vehikel für den verborgenen, nur ausdrückbaren Sinn.

[Handschriftliche Notiz im persönlichen Exemplar von Strauss:
Ein Nicht-Jacobischer Weg zu den Jacobischen Problemen.

Jacobi hat keine eigentliche Erkenntnis-Theorie. Dazu bedürfte er des strengen »Bewusstseins«-Begriffs, den er hasst und ablehnt. Um das auf die Erkenntnis *Bezügliche* aus Jac. herauszuholen, mussten daher viele Umbiegungen vorgenommen werden. So habe ich denn nicht »Jacobi an sich« dargestellt, sondern nur, sofern ich ihn brauchte. Vor allem seine »Innerlichkeit« kam zu kurz.

Hegel Vorr. zur Phänom. redet von der »gehaltlosen Intensität«, der »leeren Tiefe« der Philosophie der Anschauung und des Gefühls.]

Lebenslauf

Ich, Leo Strauss, bin am 20. September 1899 in Kirchhain in Hessen geboren. Ich bin jüdischen Glaubens. In der Volks- und Rektoratschule meines Heimatortes vorbereitet, trat ich Ostern 1912 in das Gymnasium Philippinum in Marburg ein, an welchem ich Ostern 1917 die Reifeprüfung bestand. Von S.S. 1917 an studierte ich – mit Ausnahme der Zeit von Juli 1917 bis Dezember 1918, während der ich im Heeresdienste war – an den Universitäten Marburg, Frankfurt am Main, Berlin, Hamburg, und zwar vorwiegend Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften. Ich spreche allen meinen Lehrern, besonders Herrn Professor Cassirer für seinen freundlichst erteilten Rat bei Abfassung meiner Dissertation, meinen verbindlichsten Dank aus.

Berichterstatter: Prof. Dr. Ernst Cassirer. Tag der mündlichen Prüfung: 17. Dezember 1921. Die vollständige Dissertation ist in Maschinenschrift geschrieben von der Hamburger Stadtbibliothek und der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin leihbar.

Antwort auf das »Prinzipielle Wort« der Frankfurter

(1923)

Vorbemerkung des Verfassers

Zur Orientierung sei bemerkt: Auf dem außerordentlichen Kartelltag des K. J. V. [sc. des Kartells Jüdischer Verbindungen], der Weihnachten in Berlin stattfand, war die Frankfurter Richtung *gegen* die auf der Tagesordnung stehende Fusion mit dem Blau-Weiß, und zwar in der Hauptsache wegen der angeblichen Abneigung, ja seelischen Unfähigkeit des Blau-Weiß, sich auf die Forderung der »jüdischen Inhalte« einzulassen. – Mit »Breslau« ist der deutschjüdisch und machtpolitisch orientierte Flügel des Blau-Weiß gemeint, der in den letzten Monaten im Blau-Weiß zu einer beherrschenden Stellung gelangt ist. Die folgende Erwiderung geht sowohl von diesen Tatsachen wie von der mit diesen eng zusammenhängenden Erklärung in Nr. 103/104 der »Jüdischen Rundschau« aus.

Die folgende Antwort ist von einer Tendenz beherrscht, die sich in vielem der des bisherigen Blau-Weiß verwandt weiß. Diese Verwandtschaft schließt eine prinzipielle Heterogenität nicht aus, schließt insonderheit nicht aus, daß unsere Tendenz in einer ganz prinzipiellen Schicht einer zusammengeschlossenen Front des Blau-Weiß und der Frankfurter gegenübersteht, und zwar infolge einer Bejahung der von beiden perhorreszierten Werte der »Argumentation« und des »formalen Politizismus«. Darin offenbarte der außerordentliche Kartelltag des K. J. V. eine wunderbare Einmütigkeit der schärfsten Fusionsgegner und der energischsten Fusionsfreunde: in der zuversichtlichen Überzeugung

beider, daß die Zeit der souveränen Wissenschaft und der souveränen Politik zu Ende sei. Man lasse sich nicht durch die politischen Forderungen von Walter Moses täuschen: was er »politisch« nennt, ist politisch im antiken, nicht im modernen, für uns maßgeblichen Sinne. Hinter dieser absoluten Aufhebung der Sphäre des »Privaten« steht kein moderner Leviathan, sondern das pagan-fascistische Gegenstück zu dem, was bei den Frankfurtern in mystisch-humanitärer Prägung vorliegt (beides allerdings ebenfalls moderne, wenn auch gegen-moderne, als solche eben inner-moderne Einstellungen). Nicht anders verhält es sich mit dem »Glauben«, den beide als der »Argumentation« unzugängliche letzte Gewißheit aufzurichten gewillt sind. Fraglos stimmen sie darin mit der Tendenz unserer gesamten Generation überein. Das macht sie uns irgendwie sympathisch, beweist aber in nichts ihre Berechtigung. Sehen wir hier ganz davon ab, ob nicht vielleicht »Wissenschaft« und »Staat« – diese Früchte antikatholischen Geistes – der innersten jüdischen Tendenz verwandter sind als das entschieden trautere Wunschbild unserer Organologen – ein Vielleicht, zu dem man wohl kommen kann, wenn man an die biblischen Ursprünge der modernen Wissenschaft, an den gleich *unheimlichen* Charakter der biblischen Welt und des Weltbildes des 17. Jahrhunderts, an die Rolle, die Spinoza bei der Konzeption des modernen Welt- und des modernen Staatbildes spielt, und an manches andere noch denkt – die Lehre von dem prinzipiell utilistischen Charakter der modernen Wissenschaft ist eine sentimentale Verleumdung – sehen wir also ganz davon ab, ob die Verwerfung des modernen Geistes überhaupt zu Recht besteht, so versteht es sich doch von selbst, daß es unmöglich ist, aus dem modernen Leben ohne moderne Mittel herauszukommen. Auf die üblichen, allmählich fade gewordenen Beleidigungen der »bürgerlichen« Haltung brauchen wir uns also gar nicht erst einzulassen.

Aus Gründen, die offenbar in einer anderen Ebene liegen als die soeben erwähnten, glaube ich in dem Kampf zwischen Breslau und Frankfurt (zwischen Frankfurt und Blau-Weiß) für Breslau (Blau-Weiß) Stellung nehmen zu sollen. Der Kartelltag des K. J. V. bedeutet trotz des äußeren Mißerfolges des durch Ernst Simon dargestellten Frankfurter Geistes in Wahrheit einen Sieg dieses Geistes: In der bedauerlichsten Weise trat unsere argumentative Unterlegenheit, unsere inhaltliche Leere zutage. Jedenfalls steht eines fest: Wir haben das prinzipielle »Wort« noch nicht gefunden, wir sind noch nicht zur prinzipiellen Erhellung unserer selbst gediehen. Was sich als solches Wort, als solche Erhellung

auf der Tagung ausgab, war seicht und leer. Leider muß ausdrücklich gesagt werden, daß dieser Mangel ein wirklicher Mangel ist. Ganz und gar fremd hat uns die jünglinghafte Sentimentalität zu sein, die im Vertrauen auf die innere Echtheit ihrer Tendenz darauf verzichtet, zum »Worte« zu kommen, zum Grunde, zur Rechtfertigung, in unserem Falle: zur zionistischen Rechtfertigung. Man hat gemeint, indem man uns jahrelang bis zum Ekel mit »Erlebnissen« und »Bekenntnissen« überschüttete, uns vergessen machen zu können, daß es so etwas wie Kritik gibt – wir selbst wurden einen Augenblick irre – nunmehr bekennen wir uns eindeutig zu dem Geiste der Nüchternheit im Gegensatz zu dem der pathetischen Deklamation. Mag es immerhin auf den »Glauben« ankommen – der Glaube ist kein Orakel, sondern unterliegt der Kontrolle durch das historische Denken.

Nicht darauf kommt es uns demnach an, den Frankfurter Thesen andere – sei es Breslauer, sei es Kirchhainer – Thesen entgegenzustellen, sondern Kritik zu üben an den Thesen, die man uns vorgelegt hat. Diese wollen ja Ausdruck nicht des partikularen Wollens zufälliger jüdischer Individuen – solches erregt unsere Teilnahme nicht –, sondern des allgemeinen und notwendigen Wollens des jüdischen Volksgeistes auf derjenigen Stufe desselben, die »Zionismus« heißt, sein. Sofern in uns anderen zionistische Vernunft lebt, haben wir die Möglichkeit, diese Forderungen zu kritisieren, deren Voraussetzungen gesondert zu prüfen. Können wir auch zur Stunde unser »Wort« noch nicht aussprechen, so wollen wir uns doch schon heute fragen, ob das Wort der Anderen Bestand habe.

Auch das »Prinzipielle Wort« ist zunächst ein Wort der Kritik – prüfend, richtend, verurteilend wendet es sich an uns, d. h. an die, die auch bewußt bejahend – nicht nur schlicht seiend – »Deutsche Juden« sind. Zu beanstanden ist sofort die Eingangsthese der Kundgebung, daß eine Anarchie der Standpunkte und Stellungnahmen die deutsch-jüdische Jugendbewegung charakterisiere. Die These beweist sich leicht und bequem, wenn man sich an die schemenhaften Schemata: »Sozialismus – Kapitalismus«, »Bubertum – Irreligiosität«, »Panjudaismus – deutsch-jüdischer Partikularismus« hält, ohne die dahinterstehende Wirklichkeit zu bedenken, zu deren ideologischem Ausdruck die allgemeinen Namen zeitweilig tauglich erschienen. Fraglos berechtigt der unerhörte Intellektualismus der Jugendbewegung zu dem Verdacht, daß die reine Willkür der Subjektivität die Anschauungswandlungen des Blau-Weiß beherrsche. Indessen ist dem nicht so. Gehen wir von der durch die

Namen Landauer und Buber bezeichneten Gesamtstellung aus, die unmittelbar nach Kriegsende im Blau-Weiß sozusagen kanonische Geltung hatte, so bemerken wir, daß von eben dieser Gesamtstellung zur heutigen, eine sinnvolle Entwicklung führt. Man denke an Bubers durchaus »immanente« Deutung der Religion. Ist Gott »später« als das religiöse Erlebnis des Individuums oder des Volkes – und dies ist die Lehre Bubers – so ist damit die Linie zur Verabsolutierung des »Menschlichen« vorgezeichnet. (Ob man sich das Menschliche mehr heldisch oder mehr chassidisch denkt, ist eine spätere Sorge.) *Ferner* führt Landauers am deutschen Mittelalter orientierte Bejahung der organischen Gemeinschaft im Gegensatz zur rationalen Gesellschaft, mit charakteristischen, aber ganz willkürlichen Abstrichen alles dessen, was sich auf *Macht* bezieht, wenn man der inneren Dynamik des Bejahten und nicht den Wünschbarkeiten Landauers folgt, zur entschiedenen Bejahung des Machtprinzips. Nur die Aufnahme des innerlich geforderten Machtprinzips trennt den »Sozialismus« Landauers von dem Politizismus des bisherigen Blau-Weiß (der ja ganz und gar nicht »formal« ist). *Endlich* ist es erlaubt, nachdem der jüdische Nationalismus ins Zeitbewußtsein übergegangen ist, gerade im Interesse des Zionismus die spezifisch deutsch-jüdischen Werte zu betonen. – Als allgemeiner, diese Entwicklung begünstigender Umstand ist entscheidend, daß sich mit der deutschen Jugend zugleich die deutsch-jüdische von den Hysterien der Kriegsmüdigkeit, der Niederlage und des Umsturzes zu befreien begonnen hat.

Wenn man sich nicht an die sensationellen Wandlungen einzelner Individuen, sondern an die Entwicklung der Gesamtheit hält, so wird man eine sinnvolle, ja eindeutige Richtung dieser Entwicklung nicht übersehen. Täuscht man sich aber über die immanente Sinntendenz, die in bestimmter Weise in die Zukunft hinausdeutet, und damit einen *genuinen* Maßstab für die Beurteilung abgibt, dann und nur dann ist man gezwungen, einen sogenannten »objektiven«, d. h. einen der Entwicklung selbst *fremden* Maßstab anzulegen. Wir sind nun der Meinung, daß nicht nur die deutsch-jüdische Jugendbewegung eigener Sinnrichtung nicht entbehrt, sondern daß diese Sinnrichtung selber im Wesentlichen mit derjenigen der gesamten deutsch-jüdischen Entwicklung identisch ist. Um einen bequemen Namen zu haben, wollen wir von »*Einwirklichung*« sprechen, d. h. von der Tendenz, Zugang zu normaler historischer »Wirklichkeit« (Grund und Boden, Macht und Heer, Bauerntum und Adel) zu gewinnen. Den entscheidenden Unterschied von

Zionismus und Assimilation sehen wir darin, daß die letztere auf Einwirklichung nur der Individuen, nicht des Volkes bedacht war. Zionismus bedeutet also letztlich nicht »Rückkehr zum Volke« – dies ist sein Sinn nur im Gegensatz zur »individualistischen« Assimilation – sondern Rückkehr zur Wirklichkeit, zu normalem historischen Dasein, und darum stehen allerdings Zionismus *und* Assimilation in *einer* Front dem Galuth gegenüber. Die Galuthwelt, die Welt der Entwirklichtheit des »Volksgespenstes«, mußte innerlich gesprengt werden, wenn man wieder zu schlichter Wirklichkeit kommen wollte. Diese Sprengung vollzog der Liberalismus durch die Trennung von Religion und Profanem, der gemäß das erstere in die entrückte Sphäre der Predigt, des Gottesdienstes, kurz: des Feierlichen erhoben wurde, während in der Sphäre des letzteren eine Überschwemmung mit deutschen Strömungen stattfand. Sehen wir von der inneren Vorbereitetheit für einander sowohl der Deutschen als auch der Juden, ab, die im 18. Jahrhundert gegeben war, sehen wir weiter von der Umbiegung ab, die der deutsche Geist durch das Eindringen jüdischer Kräfte erfuhr, so bleibt als das für uns Bedeutsame an der deutsch-jüdischen Entwicklung eine immer stärkere Eindeutschung zunächst in der Sphäre des Profanen übrig. Die Dynamik der Eindeutschung führte, als das deutsche Judentum reif zur Aufnahme alles dessen geworden war, was mit dem »historischen Sinn« zusammenhängt, zur spezifischen Form des deutsch-jüdischen Zionismus (der etwas ganz anderes ist als die Zionsliebe vergangener Geschlechter). Die jüdische Religion hatte für diese Entwicklung nur die negative Bedeutung als stetige Erregerin einer gewissen Spannung, eines Fremdheitsgefühls. Aus ihr selbst kamen die Kräfte nicht, die unseren Zionismus innerlich bedingen. Unser heutiges Dilemma besteht eben darin, daß *der Eindeutschung nur die formale Bedeutung eines zufälligen Weges zum notwendigen Ziele der Einwirklichung zukommen dürfte, daß dieser Weg aber von den Inhalten, die diese Wirklichkeit allein erfüllen könnten, fortgeführt hat, fortführen mußte*; denn die Gesinnung, die als eiserner Reifen diese Inhalte zusammenhielt, der Geist, der in ihnen lebte, war galuthhaft.

Dazu kommt noch das Folgende: Von der Eindeutschung in der profanen Sphäre gingen Tendenzen aus, die die gesamte Religiosität des deutschen Judentums innerlich wandelten, von welcher Religiosität aus die »Inhalte« eine ganz andere *Auffassung* empfingen, d. h. aber ihren Charakter gänzlich änderten. (So ist z. B. die die Frankfurter beherrschende Auffassung identisch mit der der späteren Romantik, mit

charakteristischen Umbiegungen aus dem Geiste des »Messianismus« des 19. Jahrhunderts sowie des durch den Namen Dostojewski bezeichneten Komplexes.) Man kann eben keine etwas tieferen deutschen Dinge aufnehmen, ohne damit u. a. eine Dosis spezifisch christlichen Geistes mitzufassen. Man bedenke ferner, daß die innerjüdische Reaktion auf den Liberalismus sich ganz selbstverständlich der Waffen bediente, die das christliche Europa in der Restaurationsepoche und schon früher gegen den Aufklärungsgeist geschmiedet hatte. So sehen wir uns von allen Seiten in der deutsch-jüdischen Welt, in der wir geistig groß geworden sind, festgehalten – und zwar dann ganz besonders, wenn wir an unserem Zionismus festhalten wollen. Daß wir aus ihr »*irgendwie*« hinaus müssen, daß an dem Punkte dieses Müssens die Forderung der »jüdischen Inhalte« ihren moralischen Platz hat – das ist den Frankfurtern bereitwilligst zuzugeben, und darüber haben auch wir uns bisweilen unsere Gedanken gemacht. Man scheint aber zu glauben, daß die Inhalte so unmittelbar zum Erfassen und zur rechten Auffassung bereit da lägen – oder fürchtet man nicht die entsetzliche Gefahr, daß man seinen Scheler, bzw. wen man sonst noch im Kopfe hat, in die »Inhalte« hineinträgt? Ein gewisses Nachdenken über dieses Problem wird dringend angeraten.

Wir halten also dafür, daß eine durchaus nicht unwertige, deutsch-jüdische Tradition bestehe, die, an den überlieferten »Inhalten« gemessen, eine Verdünnung und Kastrierung dieser Inhalte bedeuten mag, die aber, an der Totalität nationaler Notwendigkeiten gemessen, entschieden positive Bedeutung hat.

Die Aufnahme der »Inhalte« ist nicht ohne weiteres möglich, und zwar nicht nur deshalb nicht, weil diese als galuth-bedingt und galuthfördernd unseren Zionismus gefährden, sondern auch deshalb nicht, weil diesen Inhalten, als religiösen, ein bestimmter Wahrheitsanspruch innewohnt, dem man nicht dadurch Genüge leistet, daß man die nationalen Forderungen erfüllt. Die Trennung, die wir hier zwischen »Religiös« und »National« vornehmen, steht ganz zweifellos im Widerspruch mit der altjüdischen Wirklichkeit, sie ist das Erbe des liberalen Judentums des vorigen Jahrhunderts. Nichtsdestoweniger ist sie heute unumgänglich. Denn diese altjüdische, in sich geschlossene Welt ist zerstört, die seelischen Voraussetzungen für das Leben in dieser Welt sind durch das Eindringen der modernen Wissenschaft aufgehoben. Man hat gemeint, sich dadurch gegen die Gefahr der Wissenschaft schützen zu können, daß man größeren Nachdruck auf die ehemaligen Bestre-

bungen, die Religion zu »verinnerlichen«, legte, ja von diesen aus jeden Anspruch der Religion auf Wahrheit abwies. Man greift aber das eigenste Wesen der Religion an, wenn man den gesamten *Lehr*gehalt in *Deutungs*gehalt aufzulösen unternimmt. Ganz unabtrennbar vom Wesen der Religion ist ein Minimum an Lehrgehalt, welches Minimum die gegen menschliches Dasein und menschliche Notwendigkeit gänzlich indifferente Existenz Gottes ist. Nur von der wörtlichen, auf jegliches Deuteln verzichtenden Anerkennung dieses Gehaltes aus ist ein sinnvolles Halten der Gesetze, insonderheit der Gebetsvorschriften, möglich. Es versteht sich ganz von selbst, daß niemand die Gebete »in Wahrheit« sprechen kann, der nicht den Glauben oder mindestens doch den Willen zum Glauben hat – auf keinen Fall einer, der sich, wie es heute in Übung ist, die seelischen Voraussetzungen zu diesem Glauben dadurch gründlich untergräbt, daß er in »Gott« nichts als den Ausdruck für Notwendigkeiten der Seele (speziell für die »Heiligung des Menschen«) sieht. Daß es sich in der Religion *zuerst* um »Gott« handle, und *nicht* um den Menschen, daß diese Auffassung das große Erbe gerade der jüdischen Vergangenheit sei, – dies haben uns unsere Vorfahren überliefert, und daran wollen wir redlich und reinlich festhalten. Nichts anderes als diesen Vorrang besagt der Satz, daß man die Existenz Gottes *nicht* »*lebe*«, sondern »*glaube*«. In der geschlossenen Welt von ehedem wäre die Trennung von »Leben« und »Glaube« absurd gewesen – ein Volk, das nach seiner Überlieferung durch Gottes eigene Hand zum Volke geworden war, konnte sein Leben nicht von dem Bezeugen seines Ursprungs trennen, es gab in ihm faktisch kein Leben ohne Wissen von Gott. Sieht man es darauf ab, dieses Leben von ehedem wiederherzustellen, so bedarf man des Wissens-Momentes ebenso sehr – nicht mehr, aber auch nicht weniger – wie aller anderen Momente; das heißt: Der Glaube, der *früher* implizit in jeder Bewegung des Fingers lag, muß *heute* explizit vollzogen werden.

Aus den durch die Assimilation zugeführten Kräften wächst der Wille zur Erneuerung. Es ist offenbar, daß damit nicht – und auch nicht mit der Übernahme des ehemaligen religiösen »Lebens« – die alte Identität von Volk und Glaube hergestellt ist, sondern daß – um es nochmals zu sagen – für die von außen in den Zusammenhang Hineinkommenden an Stelle des den früheren Generationen selbstverständlichen, in ihrer Welt schlicht investierten (»impliziten«) Glaubens an Gott ein »expliziter« Glaubensakt zu treten hat – auch unter der Gefahr, daß damit etwas »Unjüdisches« verlangt sei, d. i. etwas, das im jüdischen

Leben von *früher* absurd gewesen wäre – das aber aus den Notwendigkeiten der *heutigen* jüdischen Lage heraus unvermeidlich ist.

Nicht an »*Dogmen*« zu glauben, ist religiöse Urforderung, sondern an ein *Sein*. Wir stellen die Gretchenfrage, und wir stellen sie nicht nur allgemein bezüglich des ersten Prinzipes, sondern bezüglich aller Details, von denen unsere Gebete sprechen. Wir bestreiten das Recht, ja wir erklären es für Falschmünzerei, wenn man das freie Umgehen mit den Glaubensvorstellungen aus dem Reichtum *einer ganzen geschlossenen Welt* heraus als Grund und Rechtfertigung für willkürliches Schalten und eigenmächtige Deutung *von außen her* ausnutzt. Wir wollen nicht von dem banalen Unsinn reden, der meint, das nationale Erlebnis, das demütige ehrfürchtige Erfahren der uns überwachsenden Volkskräfte, sei Religion – von einem Unsinn, den ich den Frankfurtern einfach nicht zutraue. Aber oft fällt es schwer, die Grenze zwischen den beiden Auffassungen zu ziehen. Was »Religion« sei, hat, wie uns scheint, der biblische Sinn zu bestimmen, und nicht der Sprachgebrauch gewisser Literaten – und zu dem so Bestimmten hat man sein Ja oder sein Nein zu sagen. Jede Vermischung ist Frevel.

Was sollen diese Einwendungen gegen einen Standpunkt, der im Zeitalter des religiösen Femininismus so verführerisch ist, der sich so oder so durchsetzen wird, den geheimen Stachel eines männlich herben Zweifels ertötend? Nichts anderes sollen sie als eindringlich betonen, daß hier Forderungen von den Notwendigkeiten des nationalen Lebens her ebensowenig bedeuten dürfen, wie Forderungen von den Notwendigkeiten der Heiligung des Menschen her – hier, wo es sich um religiöse Dinge handelt. Sie sollen ein Protest sein gegen den anmaßenden Versuch, uns eine bestimmte, mehr mystische als religiöse Haltung anzudiktieren, uns dabei einredend, die Bejahung dieser Haltung verlange keinen »Glauben« – hiermit wider Willen das Wahre treffend: Denn um eine ungläubige Haltung scheint es sich in der Tat zu handeln.

Vor einem Mißverständnis sei noch gewarnt: nicht das mindeste soll gegen die konkrete Forderung der Frankfurter, die sich auf das Studium der Bibel und die Zentralstellung des Sabbath bezieht, eingewandt sein. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß sich diese Forderungen ebenso unmittelbar aus *unserer* Auffassung ergeben.

Das Heilige

(1923)

Man trifft es oft in der zionistischen Jugendbewegung, daß unsere jungen Studenten diejenigen philosophischen, soziologischen, historischen Theorien, die sie in den Universitäten kennen gelernt haben, alsbald in einer unserer Zeitschriften auf unsere eigenen Probleme anwenden, ein wenig unbekümmert um die etwaige Fragwürdigkeit einer solchen Anwendung. Diese Erscheinung, die zunächst, da sie einer rührenden Unreflektiertheit entspringt, nur komisch wirkt, hat jedoch ernste Hintergründe: Letzten Endes ist sie eine Spiegelung der geistigen Situation des deutschen Judentums überhaupt. Haben es so nicht alle Theologen des deutschen Judentums getan, daß sie die die deutsche Umwelt, und damit, von dieser aus, sie selbst beherrschenden Wertungen und Gesichtspunkte in die Beurteilung und Betrachtung jüdischer Dinge hineintrugen? Wie immer es sich grundsätzlich mit dem Rechte eines solchen Hineintragens verhalte – man kann diese Rechtsfrage als das zentrale Problem unserer geistigen Situation bezeichnen – in zwei Fällen scheint es auch von dem zum Zweifel geneigteren Geiste nicht in Frage gestellt werden zu dürfen. Der eine ist der, daß ein Ideologe des Judentums selber schöpferisch an der Bildung der deutschen Gedankenwelt teilgenommen hat, dergestalt, daß in der deutschen Welt durch ihn jüdische Kräfte als Bildungselemente eingegangen sind, daß also seinem Hineintragen deutscher Gesichtspunkte in jüdische Gegenstände eine durch sein Werk vollzogene Anähnlichung der Geistigkeit beider Völker vorausliegt. Nur einer, der die Brücken selber geschlagen hat, kann die Beschaffenheit der Ufer, die Weite und Tiefe der Kluft, die Schwierigkeit der Überbrückung wahrhaft beurteilen (nicht jeder, der von der Überbrückung Nutzen zog). Für diesen Fall ist uns das Werk Hermann Cohens das ehrwürdigste Beispiel. – Nicht minder eindrücklich ist der zweite Fall, der vorliegt, wenn der deutsche Geist, sich selber jüdischen Tendenzen zuwendend, diese in sich lebendig

macht, zumal wenn es solche Tendenzen sind, deren Wirksamkeit im jüdischen Volke infolge seines schlimmen Geschickes eingeschränkt oder zurückgedrängt ist. Dieser Fall liegt z. B. in der protestantischen Wissenschaft vom A. T. vor, die uns den realen Zusammenhang, dem die Prophetie entstammt, aufgehellt hat. Er liegt vor in der Kulturkritik Nietzsches, die in vor-»christliche« Tiefen des jüdischen sowohl wie des hellenisch-europäischen Geistes hinabstrebte. Er liegt endlich auch vor in der theologischen Untersuchung Rudolf Ottos, auf die hier in Kürze hingewiesen werden soll.[1] Wichtig ist der Gesichtspunkt, den Otto für die Orientierung der Geschichte der Theologie (und damit für die geistesgeschichtliche Einreihung seines eigenen theologischen Unternehmens) nahelegt. Wir haben zu fragen, inwiefern er sich auf die jüdische Wissenschaft anwenden lasse. Es wäre zu antworten: Hatte die frühere Theologie – deren für uns wesentlichste Form die Attributenlehre des spanischen Zeitalters ist – die Aufgabe, den »rationalen« Momenten der Religion im Kampfe gegen die primitiv-irrationalen zum Durchbruch zu verhelfen, so besteht heute nach allzu vollständiger Erfüllung dieser Aufgabe für die Theologie die umgekehrte Pflicht, von dem Bereich des Rationalen aus durch gewissenhafte, wissenschaftlich einwandfreie Herausstellung des Irrationalen zum Aufbau eines der Sache angemessenen Systems vorzudringen. Galt es früher, in einer von dem Irrationalen der Religion erfüllten Welt, das Recht des Rationalen durch die Theologie zur Anerkennung zu bringen, so ist es heute das Amt der Theologie, in einer von der Ratio beherrschten geistigen Wirklichkeit »das Irrationale in der Idee des Göttlichen« durch das Medium des theoretischen Bewußtseins dem Zeitalter lebendig zu machen. Die frühere Theologie spekulierte in einem religiös geschlossenen Gewölbe – die neue Theologie lebt unter freiem Himmel und hat nach ihren Kräften selber am Bau des Gewölbes mitzuhelfen. Damals war die erste Tatsache Gott – heute: Welt, Mensch, religiöses Erlebnis.

Wenn man die Aufgabe so stellt, so gelangt man zur Anerkennung der Fragestellung und der Ergebnisse der Attributenlehre, ohne daß man diese als bereits abgeschlossen anzusehen hätte. Otto operiert mit Kategorien, die es erlauben, die gesamte Attributenlehre in den größeren Zusammenhang einer neuen Theologie einzustellen. Der Gedanke drängt sich auf, daß nicht die Idee des »Attributs« überhaupt und als

[1] »Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.« 9. A. Breslau 1922.

solchen, sondern die Ausgedroschenheit der Attribute der Allmacht, Allgüte usw., der Grund für die beliebte Diskreditierung der Attributenlehre sei. Man beruft sich heute in der Regel gegenüber der Leerheit der »Attribute« auf die »lebendige Fülle des Erlebnisses«. Ottos Untersuchung zeigt, daß man, um das dem religiösen Leben Gegenständliche theoretisch zu erfassen, nicht von dem geraden, einlinigen Blick auf das religiöse Objekt hin abzuweichen braucht. Am Objekt selber werden die rationalen und die irrationalen Momente unterschieden. Das Irrationale am religiösen Objekt ist der »Träger«, die *Substanz* der rationalen Prädikate, der »*Attribute*«. Nicht in der Tiefe des Subjekts, sondern gerade in der Tiefe des Objekts liegt die Irrationalität, die die Religion meint. Wir bedürfen also nicht der romantischen »Religionsphilosophie«. Hier ist der Anschluß an die Tradition der Bibel und unseres Kultus einerseits, an die Tradition unserer Theologie andererseits verbürgt. Die letzte lehrt uns die allgemeine Einstellung des jüdischen Theologen und bietet uns die Resultate von Analysen der rationalen »Attribute«. – Die erste macht uns den vollkommensten Ausdruck, den das Substantielle des religiösen Objekts »in menschlicher Sprache« finden konnte, verfügbar. So ist es nicht zufällig, daß Otto die substantiellen Kategorien nicht zum wenigsten aus A.T. und jüdischer Liturgie erhebt (vgl. Jom Kippur Gebete p. 37 f., Melek Eljon, von Otto übertragen pp. 238 ff.).

Es muß indessen erwähnt werden, daß Otto bisweilen sehr lebhaft den Gegensatz zwischen Religion und Theologie betont und für die Religion gegen die Theologie Partei ergreift. Diese Betonung ist berechtigt, um den unter religiösem Gesichtspunkt sekundären Charakter der Theologie festzustellen. Im übrigen darf sie uns nicht binden, da Otto, wie vor allem seine Zitate beweisen, hier sehr stark von Lutherischen Tendenzen bestimmt ist, die für uns, als Juden, denen der eigentümlich protestantische Subjektivismus fern zu liegen hat, nicht bestimmend sein können.

Es besteht immerhin die Möglichkeit, »Das Heilige« als ein »religionsphilosophisches« Werk anzusprechen. Was aber Ottos Analyse von der üblichen Art der Religionsphilosophie unterscheidet, ist dies, daß er sich unmittelbar dem religiösen Bewußtsein selber zuwendet, ohne eine naturalistische Erklärung oder auch transzendentale »Konstitution« dieses Bewußtseins zu unternehmen.

Die hohe Bedeutung des Ottoschen Buches besteht darin, daß es die Einschränkung des rationalen Momentes in der Religion nicht primär

und nicht ausschließlich durch die Berufung auf die Irrationalität des »Erlebnisses« anstrebt, sondern daß die Transzendenz des religiösen Gegenstandes der ganz selbstverständliche Ausgangspunkt der Untersuchung ist. Zu wie großer Skepsis man dem Gedanken der Attributenlehre gegenüber auch berechtigt ist – schon der Umstand allein vermag diesem Typus der Theologie unsere Sympathie zu verschaffen, daß mit seiner Aufgabenstellung bereits der grundsätzliche Subjektivismus unmöglich gemacht ist. Man müßte eine Theologie als Attributenlehre *fordern*, auch wenn sie schlechterdings unausführbar wäre, bloß um den Gedanken der Transzendenz Gottes von Anfang an als Leitgedanken haben zu müssen. Tieferes Verständnis des Sinnes, den »Transzendenz« im religiösen Zusammenhange hat, ist, wenn nicht die Absicht, so doch das Ergebnis der Untersuchung Ottos. Die Transzendenz gelangt zur Auszeichnung

1. als *Erlebens*-Jenseitigkeit Gottes, d. h. des Primates Gottes vor der Religion. Ist Gott ein an sich seiender, von seiner Erlebtheit durch Menschen unabhängiges Wesen, und wissen wir von diesem Wesen durch das in Thora und Prophetie Offenbarte, so ist die theoretische Herausstellung dieses Gewußten prinzipiell möglich, d. h. aber: Theologie. So sehr ist die Theologie Ausdruck schlichter, eindeutiger Frömmigkeit;

2. als *Lebens*-Jenseitigkeit Gottes. Sie wird erlebt im »Kreaturgefühl« des Menschen, im »eigenen Erde-, Asche- und Nichtsein«, auch und gerade in dem des *Volkes*, wie sich aus Jesaja 6 ergibt. Sie ist identisch mit dem ganz »unnaturhaften« Charakter des »Zornes Gottes«, nicht weniger mit dem Charakter der »Heiligkeit« als »numinosen Wertes«;

3. als *Ideen*-Jenseitigkeit Gottes. Die letzte, unter 2. angeführte, Bestimmung könnte zur »Idealisierung« Gottes verführen. Diese Gefahr wird durch den Hinweis auf den Charakter des »Energischen«, auf die »Lebendigkeit« Gottes zunichte.

Anmerkung zur Diskussion über »Zionismus und Antisemitismus«

(1923)

Motto: Josua 9, 7.

Keine Tatsache ist für die Befreiung des jüdischen Geistes von der Galuth-Gesinnung entscheidender geworden als jene *Durchbrechung der jüdischen Solidarität*, die in Herzls »Mauschel« ihren volkstümlichsten Ausdruck gefunden hat. Man darf geradezu sagen, daß das Aufhören dieser sozialen Bedingung unseres Galuth-Daseins ein Symptom des Aufhörens der das Galuth tragenden Gesinnung ist. Wie dem auch sei – die Diskussion über den Antisemitismus hat mit der erwähnten Umwälzung allererst begonnen – wenigstens was die Westjuden betrifft – (im Herzlschen Sinne des Wortes) »*anständig*« zu werden. Diese nur die Gesinnung betreffende Bedingung genügt jedoch keineswegs: man übertreibt schwerlich, wenn man findet, daß das Niveau der antisemitischen Argumentation eines Mannes wie *Lagarde* – auch er verliert sich natürlich dann und wann in Gehässigkeiten – auch im Zionismus nicht erreicht worden ist. Allerdings sind die Probleme, die hier auftauchen, ohne Nutzen für die apologetische Praxis, welche sich vielmehr mit Einfachem, Gröberem, am liebsten mit Zahlen und Tabellen bescheidet. Die beste Wirkung, die der Antisemitismus auf unser nationales Leben ausüben könnte, geht bei dieser Beschränkung freilich verloren.

Wir versagen es uns also, auf das Problem der inneren Rechtfertigung des Staatsbürger-Daseins der Deutschen Juden einzugehen. Diese Rechtfertigung mag schwierig genug sein – wenigstens für den, der an die Ideale von 1789, denen die Emanzipation bekanntermaßen in der Hauptsache zu danken ist, nicht recht glaubt – es genügt, daß sich dieses Staatsbürger-Dasein auf geltendes Recht gründet, daß der Kreis, der

durch es bestimmten Rechte und Pflichten in einer prinzipiell eindeutigen Weise gezogen ist. In einer Formel*: es verlangt Loyalität gegenüber dem deutschen Staate und – so hochtrabend und unpolitisch das auch klingt – Liebe zum deutschen Volke. Ohne diese letztere ist es nun einmal nicht denkbar: sie und sie allein kann die nationale Kluft in einer politisches Wirken ermöglichenden Weise überbrücken. Das Deutsche Judentum ist keine Minderheit im staatsrechtlichen Sinne, und es ist auch keine nationale Minderheit im politischen Sinne, es kann also nicht – im Besitz der hinreichenden Machtmittel und im Hinblick auf erreichbare irredentistische Ziele – auf nationalen Minderheits-Rechten bestehen, mag auch der Staat darüber zugrunde gehen, das Staatsvolk dadurch beeinträchtigt werden.

Die Rechte, die das Deutsche Judentum in Deutschland besitzt, sind solche der die deutsche Staatsangehörigkeit besitzenden *Individuen*, und solche, die sich aus dem alten, christlichen Staate unter dem Titel der »*Konfession*« zum Teil noch in die administrative Praxis des neuen Staates herübergerettet haben.

Das deutsche Volk hat uns dadurch, daß es uns Staatsbürgerrechte zuerkannt hat, sein Vertrauen bewiesen. Wir haben die Möglichkeit, unsere politischen und ökonomischen Interessen als einzelne, unser Gruppeninteresse (allerdings im wesentlichen auf die Schulangelegenheiten beschränkt) als (wenn auch private) Religionsfreiheit wahrzunehmen und damit in einer unserer Stärke entsprechenden Weise auf die Richtung der deutschen Politik Einfluß zu gewinnen. Es wäre illoyal gedacht und nur mit einer außerordentlichen Weite des Gewissens zu vereinigen, wenn man meinte, man dürfe die deutsche Politik im jüdischen Interesse beeinflussen und ausnutzen. Wir Deutschen Juden haben die Staatsbürgerrechte nur auf Grund der fortwährenden ausdrücklichen Versicherungen seitens der Vorkämpfer unserer Emanzipation, daß wir keinem nationalen Zusammenhang außerhalb des deutschen angehören, erhalten, und wir müssen doch wohl, wenn wir auch die Ableugnung des jüdischen Nationalzusammenhangs als unberechtigt und unerlaubt ansehen, *die praktischen Konsequenzen dieser Ableugnung, welche die conditio sine qua non für unsere staatsbürgerliche Emanzipation waren*, auch weiterhin ziehen. Das heißt aber: Bei un-

---

* Alles, was *hier* vom Deutschen Juden gesagt ist, bezieht sich selbstverständlich – die Überschrift sagt es – *nur* auf den national-jüdisch gerichteten Deutschen Juden. (D. Verf.)

serem politischen Handeln als deutsche Staatsbürger dürfen wir uns von der Linie der deutschen Politik durch kein nationaljüdisches Interesse (mit Ausnahme der unter dem Titel »Konfession« verstandenen und zugestandenen) ablenken lassen.

Was unsere Gruppenrechte (als »Konfession«) betrifft, so betreffen diese solche Bereiche unseres nationalen Interesses, an denen die Deutschen ihr Desinteressement erklärt haben. Natürlich steht es uns frei, sie in einer von der konfessionalistischen Enge innerlich befreiten, nationalen Richtung auszubauen, wenn dabei unser Spielraum nicht auf Kosten des Wirtsvolkes erweitert wird. Wir sind hier unsere eigenen Herren, wie wir es immer waren und wie wir es immer sein werden, wenn der Bolschewismus nur nicht über den Westen kommt.

Nach allem Gesagten leuchtet ein, daß die Teilnahme am politischen Leben Deutschlands für den Nationaljuden ein unendlich hohes Maß von Reflexion voraussetzt. Jedes naive Politisieren treibt ihn leicht dazu, das jüdische Interesse mit dem deutschen, und ebenso die jüdische, speziell galuth-jüdische Vorstellung vom staatlichen Leben mit der deutschen von diesem zu verwechseln. (Man denke an Eherecht, Todesstrafe, Prohibition u. a. m.) Es treibt ihn speziell dazu, daß er diejenigen politischen Kreise, die der Juden-Emanzipation skeptisch gegenüberstanden, auch bei solchen politischen Entscheidungen bekämpft, in welchen es um ganz andere Dinge geht. Ich erinnere an das Toben gegen die »Kriegs-Psychose«, die bei einem großen Teile der Deutschen »Geist des August 1914« heißt, der sich leider auch in Leitartikel nationaljüdischer Blätter verirrte.

Die Vertretung nationaljüdischer Interessen auf Grund unserer verfassungsmäßigen Rechte als deutsche Staatsbürger ist rechtlich unbegründet; diese Interessen »hinten herum« über Parteien und Korporationen zu vertreten, ist dem von Herzl herkommenden Zionismus wider die Natur. Wem diese Lösung unwürdig erscheint, der bedenke, ob es nicht würdiger ist, einen Anspruch offen und ehrlich preiszugeben, wenn man die faktischen, rechtlichen und moralischen Voraussetzungen zu seiner Bewährung nicht hat, als ihn aus Gründen des Prestiges oder gar aus Angst aufrechtzuerhalten: wem diese Lösung eng und unvollkommen erscheint, der sei an ein Wort Achad Haams erinnert, das etwa besagt, daß die vollkommene Lösung dieser wie aller Fragen des Galuth jenseits der Grenzen des Galuth zu suchen ist.

Der Zionismus bei Nordau[1]

(1923)

Der politische Zionismus ist der Ansicht, daß die Judennot nur durch die Aufrichtung eines jüdischen Staates, durch die Konsolidierung der Macht jüdischer Individuen zur jüdischen Volksmacht zu beheben sei. Herzl bediente sich um dieses Zieles willen des Mittels, die Macht der Geldjuden, an sich durchaus keine jüdische Macht, gegenüber den politischen Mächten – und andererseits die politische Legitimation seines Vorhabens durch die über politische Bedeutung allein entscheidenden Großmächte gegenüber den Juden auszuspielen. Über keinen der beiden Faktoren verfügte er wirklich; aber indem er sie gegeneinander ausspielte, verfestigte sich die politisch amorphe Macht jüdischer Individuen zum politischen Wollen, zur politischen Bedeutung des jüdischen Volkes.

Dieses Ziel durchaus billigend, verwirft Nordau das Mittel Herzls als »hinterhältig«. Er will die Macht, er verwirft aber die Intrigue als Mittel zur Erreichung der Macht. Er will die Macht, er verlangt aber das Zugeständnis, daß wir zur Zeit über keine Macht verfügen. *So vollzieht er den Übergang vom politischen zum geistigen Zionismus*, der die Machtlosigkeit, die Machtwidrigkeit des jüdischen Volkes zum Grundsatz erhebt.

Das Motiv zu diesem Abfall von Herzl ist bereits ein geistiges: die »Ehrlichkeit«. Wir wissen, daß Herzls Zionismus selber wesentlich durch die Antriebe der Anständigkeit und der Loyalität bestimmt war. Aber Herzl wußte zu gut, daß es in der Politik keinen unzweideutigen Sinn hat, von Wahrheit oder Unwahrheit zu reden. Die Politik hat Wirklichkeiten zu schaffen, und unter Umständen ist es das wirksamste, Wirklichkeiten am ehesten schaffende Mittel, die Voraussetzungen, vor

---

[1] Dargestellt auf Grund der »Zionistischen Schriften«, die 1923 in zweiter, vermehrter Auflage im Jüdischen Verlag erschienen sind.

allem diejenigen moralischer Natur, die sich erst durch große, von dem trägen Haufen ungern geleistete Anstrengungen herstellen, als bereits erfüllt auszugeben, und so die Anstrengungen hervorzurufen. Was heute Unwahrheit ist, wird vielleicht gerade dadurch, daß man es heute als Wahrheit ausgibt, morgen tatsächlich zur Wahrheit. Die Himmelbläue des zionistischen Optimismus war bei Herzl zum guten Teil durch agitatorische Rücksichten bedingt. Nordau hat das Märchen von dem schwärmerisch seinem Volke vertrauenden Herzl, an das er selber nicht glaubte, in die Welt gesetzt, um auf diese Weise recht drastisch den Verrat des jüdischen Volkes an seinem Führer dartun zu können: also aus politischen Gründen. Von Nordaus Urteil über Herzl, in einer nicht durch den Zweck der Agitation gebrochenen Form, erfahren wir einiges aus Herzls Berichten in den Tagebüchern. »Nordau findet mich unaufrichtig und hinterhältig in meinem Verkehr mit Fürsten und jüdischem Volk. Ich glaube, er wird noch einmal diesen seinen Tadel in die Öffentlichkeit tragen und sich, mich und uns alle damit blamieren« (III 63). Die Tagebücher lehren, daß diese »Hinterhältigkeit« das Wesen der Herzlschen Politik ausmacht. Nordau erkennt diesen Zug, er verurteilt ihn und verlangt eine Politik des Vertrauens. So etwa statt der negotiorum gestio des Diktators Herzl die demokratische Beauftragung und Kontrollierung des Führers (Tgbb. II 251 f.). Er verlangt diese Politik nicht bloß, er betätigt sie zum Schaden des Zionismus und zum großen Ärger Herzls. Anläßlich einer Rede Nordaus bemerkt Herzl[2]: »Er machte dem Sozialismus ganz unberechtigte Avancen, gab alle unsere Schwächen preis, erzählte von unserer Hilflosigkeit usw.« (Tgbb. II 258). Die Sympathie mit dem Sozialismus und die Abneigung gegen die Geheimdiplomatie haben die gleiche Wurzel und liegen in der Richtung auf Auflösung der großen Linie Herzlscher Politik, die eine durchaus »staatserhaltende«, konservative Tendenz hat.

In den Äußerungen Nordaus über Herzl in den »Zionistischen Schriften« findet sich keine Spur des mündlich gewiß mehr als einmal geäußerten Tadels. Im Gegenteil! »Das Herz krampft sich mir zusammen, wenn ich ihm auf seinem neunjährigen Leidenswege folge, wie er sich, *in seinem schönen Vertrauen zum Judentum wie in einem Nebel befangen*, durch die Dornen und Nesseln der Wirklichkeit mit wunden

[2] Als Belege für die Richtigkeit des Herzlschen Urteils seien vor allem Nordaus 8. Kongreßrede (Z. S. 174–187) und sein Vortrag in Amsterdam (Z. S. 288–311) angeführt.

Händen tastete« (Z. S. 160). Vielleicht hat Nordau diesen, für seinen Stil übrigens sehr bezeichnenden, blumen-, vielmehr unkrautreichen Satz aus poetischen Gründen geschrieben – mit denen sich auch die Abgeschmacktheit des Ausdrucks erklären ließe – oder er hat ihn aus agitatorischen Gründen geschrieben, als Appell an das für unschuldige Leiden und enttäuschten Idealismus stets empfängliche jüdische Herz – anderenfalls ist er so unbegreiflich, wie er auf alle Fälle absurd ist. Nichts anderes läßt sich von Nordaus Behauptung, Herzl sei von der Vorstellung beherrscht gewesen, »daß zwölf Millionen Adelsmenschen hinter ihm standen«, sagen, oder von der anderen, unmittelbar unter dem Eindruck von Herzls Tod geäußerten: Herzls »ausgesuchte Empfindsamkeit hat ihn zum Urheber und Führer des Zionismus gemacht«. Wenn Herzl heute Vielen als duldender Schwärmer in Israel erscheint – vgl. die neuerliche Apotheosierung bei Emil Cohn –, so hat Nordau daran große Schuld. Er hat, in der Haltung des Verehrers, Herzl verkleinert. Er hat, indem er die Größe Herzls sich selbst und dem jüdischen Volke in sentimentalen Kategorien verständlich machte, erheblich dazu beigetragen, die ursprünglichen Antriebe Herzls unwirksam zu machen. Dies war um so schlimmer, als der Zionismus in seiner Ideologie, und also nicht nur in dieser, von vorne herein das ihm von Herzl zugedachte Niveau verfehlte. Herzl beschränkte sich daher mit voller Absicht auf eine leichter zugängliche und unmittelbarer wirkende Argumentation – Nordau ist auf diesem weniger hohen Niveau verblieben und hat sich auf ihm – im Vergleich mit Herzl – mit nicht geringerem Geschick und Eifer, mit größerer Subtilität bewegt.

»Der Zionismus ist, wie jede geschichtliche Bewegung, aus einem stark empfundenen und klar erkannten Bedürfnis hervorgegangen, aus dem Bedürfnis nach einem normalen Dasein unter natürlichen Bedingungen.« (Z. S. 178.) *Der Zionismus ist für Nordau ein Produkt des neu gewonnenen Wirklichkeitssinnes, der den vorausliegenden Epochen der Galuth und der Assimilation fehlte.*

In der Galuth lebte das jüdische Volk als »Luftvolk« – es fehlt ihm im wörtlichen und im bildlichen Sinne der Boden unter den Füßen, es hängt von allen Zufälligkeiten des Verhaltens der übrigen Völker ab. Das Leben in diesem Zustand ist getragen von einem starken Daseinswillen. Alle Ideen und alle Formen des Judentums stehen unbewußt im Dienste der Erhaltung des nationalen Daseins und der Steigerung des Daseinswillens. Die Idee der Auserwähltheit und die des Messias halten den Glauben an die Möglichkeit und Notwendigkeit des Durchhaltens, den

Glauben an die nationale Zukunft in allen Situationen aufrecht – sie verhindern andererseits, daß dieser Glaube zur Aktion führt, indem sie auf durchaus Wunderbares, menschlicher Anstrengung Unerreichbares abzielen. Alle jüdischen Bräuche und Gewohnheiten dienen dem Zweck der Absonderung von den Völkern, stehen also im Dienste der Erhaltung des nationalen Daseins; sie verhindern andererseits, indem sie von den Bedingungen normalen völkischen Lebens fernhalten, eben dieses normale Leben. Die gleiche Wirkung hat das Fehlen eines politischen Zentrums: Das jüdische Volk ist an keinem Punkte vernichtbar – und andererseits ist darum jedes umfassende politische Handeln unmöglich. Dieses ist also *das Wesen der Galuth: sie verschafft dem jüdischen Volke ein Maximum an Daseinsmöglichkeit durch ein Minimum an Normalität*. Auf die Dauer mußte das Fehlen der natürlichen Daseinsbedingungen unser Volk ruinieren – die Verfolgungen konnten nur deshalb so furchtbar wirken, weil dem Volke die natürlichen Daseinsbedingungen und damit die Möglichkeiten einer wirklichen Erholung und Erhebung fehlten. In der Galuth fallen Zionismus und Messianismus zusammen, insofern als die Rückkehr nach Palästina als das wunderbare, zu erbetende, nicht rational vorzubereitende Werk des Messias erwartet wird. Diese entwirklichende Verkoppelung des Zionismus mit dem Messianismus beseitigt erst die Assimilation. Nordau weiß ihr keinen Dank dafür: Sie hat beide Ideen voneinander getrennt, um durch Preisgabe des Zionismus und Verwässerung des Messianismus zum Missionismus dem jüdischen Volk einen sanften Tod in Europa zu ermöglichen. *Die Assimilation hat im Grunde gar kein anderes Motiv als den Egoismus der westjüdischen Individuen. Den Illusionismus der Galuth*, der sich im Glauben an die »mystische« Erlösung durch den Messias äußert, *verschlimmert sie durch die Säkularisierung der Galuthideen*, die bei aller ihrer Mystik doch eine sehr nüchterne Lebensfunktion hatten. Sie nimmt den Juden die Selbstsicherheit des Ghettolebens und gibt ihnen das illusionäre Surrogat des Vertrauens auf die Menschlichkeit der Zivilisation. Ihre Politik ist, nicht anders als die der Galuth, auf die Augenblicksbedürfnisse eingeschränkt, aber insofern noch weniger brauchbar, als sie sich völlig über die Gesinnung der Wirtsvölker täuscht, die Judenfrage durch Verschließen der Augen vor ihr aus der Welt schaffen zu können glaubt. Sie ist nichts als ein »Opfer an Treue, an Würde, an geschichtlichem Bewußtsein«.

Dieses Opfer brachte das westliche Judentum seiner Emanzipation. Deren Voraussetzung war der Doktrinarismus der französischen Revo-

lution, der sich die Notwendigkeit der Judenemanzipation aus einem Syllogismus ergab. Die nationalen Gegensätze prägten sich aber gerade infolge der französischen Revolution und der von ihr ausgehenden Verstärkung der zivilisatorischen Tendenzen um so schärfer aus – ganz im Gegensatz zu den gutmütigen Hoffnungen des liberalen Judentums.

Die Emanzipation ging aus einer Veränderung lediglich der außerjüdischen Welt hervor. Diese Veränderung hatte sich in der Richtung auf absolute, allen Menschen und also auch den Juden verständliche Ideen vollzogen (Humanität, entkonfessionalisierte Religiosität). Die Säkularisierung der christlichen Ideen ist für Nordau so selbstverständlich und vernunftnotwendig, wie die der jüdischen Ideen im Missionismus »töricht und anmaßend« – offenbar hat die Idee der Auserwähltheit auch in kastriertem Zustande immer noch eine wesentlich geringere Rationalität als die des Universalismus im Sinne der christlichen Aufklärung.

Der Zionismus hält an der von der Assimilation vollzogenen Trennung von Zionismus und Messianismus, von nationalem, irdischem Ziel und spirituellem Mittel fest. Nur gibt er den Messianismus preis. Er geht im Gegensatz zu dem Untergangswillen der Assimilation auf den Lebenswillen der Galuth zurück. Nordau rügt die Preisgabe des Zionismus[3] in der Assimilation, aber er erkennt nicht an, daß die erwähnte Trennung den Zionismus in einem tieferen Sinne vorbereitete. So muß er – wie er ja auch die assimilatorisch-emanzipatorische Entwicklung als nur von der außerjüdischen Welt bedingt ansah – den Zionismus als das Produkt der außerjüdischen Erscheinungen des Nationalismus und des Antisemitismus betrachten. Ein Verständnis des inneren Rechtes, der jüdischen Notwendigkeit einer vom europäischen Nationalismus und Antisemitismus beeinflußten, von diesen lernenden jüdischen Entwicklung wird daher nicht erzielt.

Zweierlei haben wir hier zu beachten: *Erstens* sehen wir, wie der Zionismus die entjudende Tendenz der Assimilation fortsetzt und steigert, und zwar um der Bekämpfung des Illusionismus, der Entwirklichtheit der Galuth willen, welche er im Missionismus der Assimilation wiederfindet. *Zweitens* zeigt Nordaus Kritik an der Emanzipation das für den herrschenden Zionismus typische Zusammenbestehen zwischen naiv aufklärerischem Glauben an die Ideale von 1789 und realistischer Skepsis bezüglich ihrer tatsächlichen Bedeutung für die Judenfrage. Bei

[3] »Zionismus« wird von Nordau in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht, ohne daß eine Verwechslung beider möglich wäre.

Nordau schält sich ebenso wie bei Herzl der nüchterne Gehalt des Zionismus aus der Umklammerung durch die, der Assimilation ebenso wie dem Zionismus selbstverständlichen, erhabenen Ideale der französischen Revolution heraus.

Der Zionismus ist ein Kind des 19. Jahrhunderts. An Stelle der »vulkanischen« Auffassung, die die jüdische Geschichte an den großen nationalen Katastrophen orientiert, fordert Nordau die »neptunistische«, weniger melodramatische, die in den sich summierenden politischen und wirtschaftlichen kleinen Tatsachen die Ursachen der großen Umwälzungen sieht. Ebenso wie die Judennot verliert ihre Behebung den Anschein des Wunderbaren: es handelt sich nicht mehr um das Erscheinen des Messias, sondern um »eine lange, schwere, allgemeine Anstrengung« des jüdischen Volkes. Die Theologie hat in zionistischen Dingen nichts mitzureden, der Zionismus ist rein politisch. Die allgemeinsten philosophischen Grundlagen bietet die biologisch fundierte Ethik. Nach dem Recht, diesen Standpunkt auf jüdische Fragen anzuwenden, wird nicht gefragt: hier spricht voraussetzungslose Wissenschaft! Sehen wir von der Rechtsfrage ab, so ist richtig, daß die Ersetzung der Teleologie durch den Kausalismus in der Betrachtung des Organischen zur Ersetzung des Missionismus durch die Forderung der nationalen Notwendigkeiten disponiert. Wir haben hier wieder ein Beispiel für die allgemeine Regel, daß der Wandel der Motive im deutsch-jüdischen (allgemein: westjüdischen) Geistes-Leben eine Funktion des Wandels der Motive im europäischen Geistesleben ist.

Die nahe Beziehung zur Biologie kennzeichnet ebenso sehr den Zionismus Nordaus, wie die Begeisterung für die Technik denjenigen Herzls. Frech gesprochen: Herzl hat die Haltung des norddeutschen Ingenieurs: »Mit unseren technischen Errungenschaften werden wir den Kram schon kriegen« – Nordau die des Apothekers Homais, der seine famosen naturwissenschaftlichen Kenntnisse in seiner Tätigkeit für die Hebung der Cidreherstellung, unter fortwährender Betonung seiner Tugend, der Allgemeinheit nutzbar macht.

Die Assimilation hat das Vorhandensein der Judenfrage geleugnet – der Zionismus erkennt es an. Man könnte vermuten, daß diese Anerkennung in die Reihe der Bemühungen des 19. Jahrhunderts um alle die »Fragen« gehört, die sich aus der Problematisierung von selbstverständlichen Tatsachen des Lebens ergaben (Frage der Todesstrafe, Schulfrage, religiöse Frage, sexuelle Frage usw.). Auch bei Nordau fehlt diese Nuance in der Behandlung der Judenfrage keineswegs, was bei einem

Schüler Lombrosos und dem Verfasser eines Buches mit dem Titel: »Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit« nicht weiter verwundert. Aber er bleibt dabei nicht stehen. Er hat das zeitgemäße Mitgefühl mit den Heloten und die entsprechende Entrüstung gegen die Spartiaten. Aber es ist ihm selbstverständlich, daß man an die Stelle des Helotentums der Assimilation den spartanischen Geist des Zionismus zu setzen habe. Dies ist aber nichts anderes als die Konsequenz der Verdrängung des Teleologismus durch den männlicheren Kausalismus für die Ethik und damit für die jüdische Politik.

Paul de Lagarde

(1924)

Der Jude bedarf eines außerordentlichen Maßes von Reflektiertheit; er muß sich mit vieler Mühe eine Distanz allererst erobern, die für die Völker der Welt von vornherein gegeben ist. Diese Reflektiertheit charakterisiert insbesondere den Zionisten. Unsere »Renaissance« ist kein Aufblühen naiver Kräfte, sondern die Bemühung und das Produkt des sich selbst problematisierenden jüdischen Geistes. Sie hat ihren Ursprung im Willen, sie ist eine moralisch bedingte Erscheinung. Wenn Gerechtigkeit die Fähigkeit ist, sich unter Umständen mit fremden Augen sehen zu können, so bedeutet die Beschäftigung des Zionisten mit der Art und Weise, wie sich jüdisches Wesen im Geiste der Völker spiegelt, einen Akt nationaler Gerechtigkeit, der seinen Lohn nicht nur in sich selber tragen dürfte. Unter diesem Gesichtspunkt soll Lagardes Stellung zu den Angelegenheiten der jüdischen Nation betrachtet werden.

Der geistige Zusammenhang, in dem Lagarde bewußt steht, ist der des Kampfes der Großdeutschen gegen Preußen, der historischen Schule gegen die Hegelianer. Aber Lagarde ist weit davon entfernt, Romantiker zu sein.

Um jene schal gewordenen Ausdrücke: »Rationalismus«, »Mechanismus«, die nunmehr nichts Verständliches mehr besagen, zu vermeiden, wollen wir von der entscheidenden Charakterisierung des 19. Jahrhunderts als eines redlich-düsteren ausgehen. Dieser Charakter wird in dem Kampf gegen das sogenannte Epigonentum offenbar, der die Jahrhundert-Mitte erfüllt. Dabei streiten zwei Heerlager vereint, die unter sich durch einen großen seelischen Abstand getrennt sind. Die einen sind düster und redlich von *Natur*, aus einer mächtigen Tradition heraus, die anderen aus *Resignation* gegenüber der bourgeois-proletarisch-kosakischen Zukunft Europas, in dem sie sich nach dem »Großen Leben« sehnen. Nur erscheinen die ersteren, die ihrem Wesen nach

»Aufklärer« sind, in einem vorgeschritteneren Stadium der Entromantisierung, darum weil ihr Werk romantisches Erbe bewahrt, als die »Romantiker«. Zur zweiten Gruppe gehört Lagarde.

Die Ideen »Leben«, »Entwicklung«, »Individualität«, »Gestaltung«, »Volkheit« erscheinen bei ihm in moralistischer Färbung. Das Leben hat seinen Ursprung, seinen Schwerpunkt in der Lebens*aufgabe*. Dieses Leben, diese Entfaltung individueller Lebenskräfte ist *Pflicht*, ganz und gar nicht im Sinne einer Pflicht zum »Großen Leben«, sondern in dem einer durch »harte Arbeit«, durch Demut und Hingabe an die Sache bezeichneten Pflicht: das Leben des Gelehrten, des Offiziers, des Bauern. Es ist ein hohenzollernscher, kein mediceisch-bourbonisch-habsburgischer Lebensbegriff. »Auf Heroenkultus sind wir (die Deutschen) nicht eingerichtet.« Bei aller Hinneigung zum germanisch-christlichen Mittelalter ist Lagarde modern. Er stellt die *Arbeit* als die evangelische Haltung der *Möncherei* des Katholizismus gegenüber: das ist wichtiger als alle romantisierende Sympathie mit Zölibat und Messe, Marien- und Heiligenkult. Die moderne Wissenschaft hat die Fundamente der mittelalterlichen Welt, zu denen etwa der Ptolemäismus gehört, zerstört, und sie hat recht daran getan: denn diese Fundamente hielten *wissenschaftlicher Prüfung* nicht stand. Es ist eine Forderung der *Wahrhaftigkeit*, die orthodoxe Lehre vom Zustandekommen der biblischen Bücher preiszugeben. Kurz: Redlichkeit, Arbeitswille, Bedürfnislosigkeit sind die Tugenden, die Lagarde am höchsten und am häufigsten rühmt.

Der Hintergrund dieses Lebensideals ist eine asketische, spirituelle Religion. »Religion hat niemals Beziehung auf die Natur; sie entsteht und verläuft innerhalb der menschlichen Gemeinde.« Die Naturreligion ist die sekundäre Einbeziehung der Natur in den menschlichen Zusammenhang, der allein religiöse Relevanz hat: Niemand kommt zum Vater denn durch den Sohn. Die tiefliegende Verbindung dieser Askese mit der stärksten Betonung und Bejahung des geist-leiblichen Charakters alles Menschlichen dürfte für die dem Kulturprotestantismus vorausliegende Epoche des Protestantismus bezeichnend sein.

Religion ist für Lagarde der mit der demütigen und ernsten Bemühung, besser zu werden, verbundene Glaube an die dem menschlichen Leben von sich aus innewohnende Tendenz zum Besseren. Diese Tendenz geht nicht in dem »Moralischen« auf: sie ist der Herrschaftswille des innersten Lebens, des individuellen Sinnzentrums, des »Geistes«, über die Gegebenheiten des »Fleisches«.

Diese Lehre findet sich, zusammenhängend, zum ersten Male im Evangelium. Die »Darlegung der Gesetze des geistigen Lebens« ist der Inhalt der Predigt Jesu. Sie enthält nichts, das an sich nicht auch mittels Induktion aus dem Leben entnommen werden könnte. Die Dogmatik hat die Aufgabe, die »durch religiöse Genialität« von dem Stifter des Christentums gefundenen Gesetze systematisch darzustellen.

Der Lehre Jesu gegenüber ist die Kirche etwas wesentlich Neues, sie ist wesentlich *mehr*. Die Person Jesu ist die vollkommenste Erfüllung der Forderungen seiner Lehre. Die geschichtliche Wirkung, Leben und Tod Jesu, das Leben der Apostel, Märtyrer und Heiligen geht als reales Moment in die Kirche ein. So hat neben der Dogmatik die Historie, neben der Vernunftreligion die Offenbarungsreligion Platz. In der Sprache des 18. Jahrhunderts: Nicht indem zu den Vernunftwahrheiten Offenbarungswahrheiten hinzutreten, sondern indem die Vernunftwahrheiten zu ihrem vollen Sinn erst in der tatsächlichen Religion gelangen. Die Vernunftwahrheiten bedürfen einer Ergänzung, aber nicht einer solchen durch andere Wahrheiten anderen Wertes, sondern durch den Zusammenhang, dessen Abbreviatur und Reflex sie sind.

Die Historie, die das christliche Leben zum Gegenstand hat, muß *kritisch* sein. Wäre nämlich das christliche Leben die unmittelbare und geradlinige Fortsetzung und Entfaltung der Lehre und des Lebens Jesu, wäre also das Evangelium Bedeutungszentrum der ganzen kirchlichen Entwicklung, dergestalt, daß aller von der Kirche rezipierte geistige Besitz unmittelbar mit der Rezeption sozusagen seinen evangelischen Ort erhalten hätte, so bliebe dabei die Frage nebensächlich, ob dieser geistige Besitz etwa vorher einem heterogenen Zusammenhang angehört, ob er etwa durch seine Evangelisierung seinen ursprünglichen Sinn verloren oder nicht verloren habe. Diese Frage hätte allenfalls antiquarisches, bestimmt kein religiöses Interesse. Da nun aber ablenkende, störende Einflüsse die Entfaltung der evangelischen Wahrheit im christlichen Leben hemmten, so ist es nötig, wenn man die reine Lehre des Evangeliums erkennen will, eben diese Einflüsse analytisch von dem Ursprünglichen zu trennen: man bedarf der kritischen Historie. *Die Theologie als historische Disziplin wird ein Desiderat der Religion.*

Der protestantische Charakter der Argumentation ist unverkennbar, gerade indem sie sich hauptsächlich gegen den Protestantismus wendet. Denn was hat Luther getan? Ursprünglich kam es ihm auf nichts anderes an, als auf Abstellung gewisser Mißbräuche der katholischen Kirche, im Rahmen und im Dienste dieser Kirche. Die lediglich ad hoc aufgestellten

Formeln wurden bald in geradezu absurder Weise verallgemeinert, und, als es zum Bruche mit Rom kam, wurde der kaum angetastete Bau des katholischen Dogmas notdürftig mit den reformatorischen loci verkleistert. Die protestantische Kirche war daher von Anfang an nicht lebensfähig. Das protestantische Deutschland verdankt sein religiöses Leben nicht dem Dasein der protestantischen Kirche, sondern dem Wegfall gewisser Hemmungen der katholischen Kirche. Denn der Rückgang auf das Evangelium, zu dem Luther sich gezwungen sah, blieb eine Halbheit, da das Evangelium dem Neuen Testamente gleichgesetzt wurde. Das Neue Testament war selber ein Produkt der Kirche; also war es selber durch alle jene Mißstände und Verfehlungen des eigentlichen Sinnes des Evangeliums, die bereits die Frühzeit der Kirche charakterisieren, mitbestimmt; also muß es selber kritisch analysiert werden. Dabei stößt man auf eine ganze Reihe solcher grundsätzlicher Verfehlungen.

Zunächst die dogmatische Verhärtung der »Poesie« des Evangeliums: – die Verhärtung der Gotteskindschaft aller Menschen zum Dogma vom eingeborenen Sohne – die Verhärtung der Übermacht des Geistes über den Tod zum Dogma von der Auferstehung des Herrn.

Am folgenreichsten war der Paulinismus: In der Person des Paulus ist das Judentum, dessen prinzipieller und ausgesprochener Gegensatz das Evangelium ist – denn das Judentum ist wesentlich Pharisäismus –, des Evangeliums Herr geworden. Jüdisch ist es, »einmal Geschehenes statt des immer von neuem Geschehenden – Vergangenes statt des Gegenwärtigen als Objekt religiöser Gefühle anzusehen«. Was für das Judentum die Erfüllung des einmal, für alle Zeiten unabänderlich gegebenen Gesetzes vom Sinai ist, das ist für das paulinische Christentum der Glaube an den einmal geschehenen Kreuzestod und an die einmal geschehene Auferstehung Jesu Christi. Beide Male ist die Religion das Verhalten zu etwas Fertigem, Starrem, Objektivem, das ist das genaue Gegenteil evangelischer Frömmigkeit, germanischer Innerlichkeit.

Damit dürfte hinreichend geklärt sein, aus welchen Motiven und in welcher Blickrichtung Lagarde sich mit dem Judentum auch dann zu befassen gehabt hätte, wenn es keine »Judenfrage« in Deutschland gäbe.

Nicht der Monotheismus ist das Wesentliche im Alten Testamente, sondern »die großen Erwerbungen des frommen Gemüts, welche in den Worten heilig, gerecht, demütig und ähnlichen ihren Ausdruck gefunden haben«. Nicht die Verehrung des »Ewigen, dieses Götzen aus papier maché, der als Zimmerdekoration dient«, nicht die angebliche Vertre-

tung der Prinzipien der Humanität macht den Wert des Judentums aus, sondern: »daß die Juden unter allen Umständen Gottes Gebote tun wollten, das ist ihre Stärke gewesen«; nicht die angeblich so hohe Sozialethik, sondern »die Poesie des jüdischen Kultus«.

Die Propheten legen an das Leben des Volkes den Maßstab der ihm von Gott gestellten Aufgabe. Sie geraten daher in Konflikt mit den nationalliberalen Patrioten und Staatsmännern, die die Eitelkeit zur Weltpolitik treibt, anstatt sich um den Schaden Josephs zu grämen. Der nationale Hochmut Israel-Judas führt den Verlust des Staates herbei: das Volk hatte seinen Gott verworfen und Götzen gewählt. Es scheidet von nun an aus der geschichtlichen Entwicklung aus.

Der Lebenswille des Volkes erhält es über den politischen Untergang hinaus. Aus den heterogenen Resten der Vorzeit zimmert Esra den Bau des nachexilischen Judentums. Die trübe Masse, aus der er sein theokratisches System braut, erhält durch den Abschluß nach außen ihre Form, durch die Abwehr des Angriffs des Antiochus Epiphanes erlangt sie Festigkeit. Aber das Volk erkauft sein Weiterleben nur um den Preis des Verzichts auf große Werte. Was es selber nicht mehr leisten kann, müssen ihm die tief verachteten Heiden leisten: das Gesetz ermöglicht das Leben nur infolge »der stets bereiten heidnischen Ergänzung«. Lagarde urteilt nicht anders als seine Zeitgenossen Nietzsche, Mommsen, Wellhausen. » . . . keine der schweren und ernsten Verpflichtungen des auf sich selbst gestellten Gemeinwesens behinderte die Priester des Tempels in Jerusalem in der Herstellung des Reiches JHWHs auf Erden« (Mommsen). Seitdem ist das Judentum wesentlich pharisäisch und »der Spott und der Abscheu aller, die mit ihm in Berührung kamen«. Unter einem derartigen Haß hatte das alte Israel nie zu leiden gehabt. Und warum nicht? Weil es naiv war. Die »fanatische Abneigung« gegen das Judentum gilt dessen Künstlichkeit, der Homunkulität seines Daseins. Als empörend mußten es die Völker der Welt empfinden, wenn »das unverschämte Volk«, dem der fremde Staat alle wirklichen Aufgaben abnahm, »trotzdem tat, als ob sie ihn nicht nötig hätten« (Nietzsche).

Die Charakteristika des Judentums sind seine Entwirklichtheit – man halte mir diese beinahe unmögliche Bildung zugute – und sein »Materialismus«. Unter dem jüdischen Materialismus versteht Lagarde die Voranstellung des Gesetzes vor den Geist, des fertigen Stoffes vor den Prozeß, der Gebildetheit vor die Bildung. In der entwirklicht-materialistischen Gemeinschaft erhebt sich in geradem Gegensatz zu ihr auf der Linie der Propheten: Jesus; er stellt der Auserwähltheit Israels die

Gotteskindschaft aller Menschen, dem Synagogenstaat das Reich Gottes, der Abstammung von Abraham die Neugeburt im Geiste gegenüber. Zwischen Judentum und Christentum gibt es keine Versöhnung, das Judentum ist das antichristliche Prinzip schlechthin.

Wieso war es den Juden möglich, in Deutschland emanzipiert zu werden? Die Juden haben diese Aufnahme dem Umstand zu verdanken, daß jüdischer Geist Deutschlands Herr geworden ist. Denn der Liberalismus ist nichts anderes als säkularisiertes Judentum. Auch ihn charakterisiert der Aberglaube an die starre, objektive, einmalige, einzelne Tatsache. Nur dadurch ist den Juden Einfluß auf die Deutschen möglich geworden, ohne Neugeburt in deutschem Geiste. Deutschtum auf der Grundlage jüdischer Religion – das ist ein Widerspruch in sich selbst.

In der Tat! So und nur so darf die Frage gestellt werden: Wie konnte es trotz der inneren Fremdheit von Deutschtum und Judentum zu der sogenannten Assimilation kommen? Und die Antwort auf diese Frage wird nicht umhin können, die allgemeine Form derjenigen Lagardes zu tragen: Nur durch eine gewisse »Verjudung« des deutschen Geistes war diese Assimilation möglich. Wir halten es nicht für nötig auszuführen, inwiefern Lagarde, wenn er sich mit dem Hinweis auf den Geist der Gebildetheit begnügt, Wesentliches außer Acht gelassen habe. Aber ganz gewiß ist dieser Geist ein wichtiges Moment im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts: Gumpelino!

Die Assimilation bedeutet, wie sie trotz gewisser Abschwächungen in der Hauptsache die traditionelle Abschließung des Judentums nach außen fortsetzt, eine Gefährdung des deutschen Wesens. Solange die Juden das Religionsgesetz halten, können sie keine Deutschen werden. Denn der Sinn dieses Gesetzes ist die Verhinderung von innigem Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden. Es entfremdet die Juden dem »vollen Leben«, indem es, z. B. durch das Verbot der Verschneidung von Tieren, Ackerbau und Viehzucht unmöglich macht. Und wenn es vollends gestattet, die religions-gesetzlich verbotenen, lebenswichtigen Maßnahmen durch Nichtjuden ausführen zu lassen, so zeigt es damit deutlich, daß es nicht, wie seine Apologeten behaupten, »um der Humanität willen« geboten ist, denn »es ist unsittlich, den Heiden zu etwas zu veranlassen, was man selbst für unerlaubt hält, aber nicht entbehren kann und mag«.

Der Abschluß nach außen ist der Sinn des Gesetzes – folglich ist, solange das Gesetz in Wirksamkeit ist, keine Verschmelzung mit dem

Wirtsvolke möglich. Und wenn das Wirtsvolk kein fremdes Volk in seiner Mitte dulden kann?

Denn die Juden sind fremd – man sehe auf den Stil ihrer Synagogen, man sehe, mit welcher Verständnislosigkeit und welchem Haß sie den höchsten Traditionen des Deutschtums – dem Mittelalter – und der tiefsten Empfindung der Deutschen – dem Sinn für Rangstufen, den sie »gemeinen Knechtssinn« schelten – gegenüberstehen! (Lagarde denkt dabei an Geiger und Graetz.) Und dann dieser Leute Stellung zu ihrer eigenen Geschichte: Was ihnen nicht paßt, leugnen sie. »Das moderne Judentum segelt stets unter falscher Flagge.« Sie haben keine andere als die politisch-apologetische Tendenz. Das liberale Judentum rühmt als Vorzüge des Judentums 1. den Monotheismus – aber der hat so wenig mit Religion zu tun, wie das Wissen um die Einwohnerzahl Deutschlands mit Patriotismus; zudem ist er keineswegs spezifisch jüdisch; – 2. das Fehlen einer Dogmatik – aber es ist kein Vorzug, keine zusammenhängende Anschauung von Gott und göttlichen Dingen zu haben, es ist geradezu ein sittliches Manko; 3. die Toleranz – aber sie ist ein Zeichen mangelnden Ernstes; jede Religion ist ausschließend.

Nach dieser Bewertung des Judentums läßt sich die von Lagarde vertretene *Judenpolitik* erraten. Um sie ganz zu verstehen, bedürfen wir eines Blickes auf seine allgemeine Einstellung zu politischen Dingen.

Das Leben ist nur in Individuen real, und nur nach seiner Macht in den Individuen und auf die Individuen bemißt sich sein Wert. Das Individuum – das ist für Lagarde die unmittelbar von Gott geschaffene Einzelseele. Die Seelen existieren freilich nicht isoliert, sie stehen in nationalem Zusammenhang. Die Nation ist ein Charakter, kein Ideal der Seelen, welcher Charakter das Ideal der Seelen, Gott, gewissermaßen färbt. In einer viel oberflächlicheren Schicht ist der Staat zu Hause. Das was die Allheit der Monaden einer bestimmten Nation nicht monadisch leisten kann, delegiert sie dem Staate. Da aber alles, was mit dem innersten Leben zusammenhängt, sich jede Monade selber erarbeiten muß, so folgt daraus, daß der Staat nur technische Aufgaben übernehmen kann.

Ist der innerste Wert der Nation unabhängig vom Staate, so ist der Staat dagegen notwendig national. Der Staat ist nur ein Mittel nationaler Existenz, aber notwendig ein Mittel nationalen Gepräges. Das Kleid muß dem Leib der Nation passen. Ferner ist er formal souverän, er muß herrschen, um dienen zu können. Die tieferen Angelegenheiten der Nation unterstehen ihm nur nach ihrer technischen Seite, »hinsichtlich

ihrer Äußerungen« – er duldet aber in der Sphäre, die ihm zusteht, keine Gewalt neben sich. Es gibt kein »Recht«, mit dem der Einzelne eine Auflehnung gegen Maßnahmen, die in den Aufgabenbereich des Staates fallen und dem Einzelnen widrig sind, rechtfertigen könnte.

Es gibt kein anderes Kriterium für den Wert eines Staates als seine Brauchbarkeit für die Befriedigung der Bedürfnisse der Nation. Eine wesentliche nationale Notwendigkeit ist die Sicherheit der Nation anderen Nationen gegenüber. Der Staat schafft sie unter Umständen durch den Krieg. Der Krieg steht – als die Form der höchsten Wirklichkeit des Staates – nicht im Dienste von Ideen: die Kriege brauchen nicht als Missionskriege drapiert zu werden.

Man sieht: hier fehlen alle ideologischen Voraussetzungen der Judenemanzipation. Da der Staat eine Funktion der Nation ist, indem die Nation in gewissen Grenzen Gewalt über die Einzelnen an den Staat überträgt, kann von den Menschenrechten als Rechten der Einzelnen nicht gut die Rede sein. Und die Gleichheit der Nationen? Lagarde leugnet sie entschieden. Ein chauvinistischer Jude könnte sich nicht entschiedener die Gleichstellung von Jugoslawen oder Magyaren und Juden verbitten, als Lagarde dies bezüglich Jugoslawen oder Magyaren und Deutschen tut.

Der Staat ist nationaler Staat, d. h. 1. in seinem Gebiet geht das Bedürfnis des Staatsvolks allem anderen vor, der Staat hat gegebenenfalls die Macht und die Pflicht, die Fremden vor die Wahl zwischen völliger Assimilierung oder Verlassen des Landes zu stellen; 2. er hat gegebenenfalls im Interesse der Nation deren Gebiet zu erweitern, und die unterworfenen Völker vor die Wahl zwischen Assimilierung oder Vertreibung zu stellen. »Diese Politik ist etwas assyrisch, aber es gibt keine andere mehr als sie«, meint Lagarde.

Daraus wird folgendes Bild von der Judenpolitik des Deutschen Reiches, wie sie Lagarde fordert, verständlich. Das deutsche Volk kann – national wenig gefestigt, wie es ist – kein fremdes Volk in seiner Mitte dulden, am allerwenigsten eines von der nationalen Solidität und der geistigen Gefährlichkeit des jüdischen. Der Staat hat daher die Juden entweder zu assimilieren (bezw. die eigentlich außerhalb der Möglichkeiten des Staates liegende Assimilation vorzubereiten) oder zu vertreiben. »Aber um Gottes willen, ganz herein mit ihnen oder ganz hinaus.« Speziell kommt allein die zweite Möglichkeit gegenüber den Ostjuden in Frage im Falle der im Zweifrontenkriege gegen Frankreich und Rußland etwa zu erreichenden Gründung eines Mitteleuropa, mit

den Deutschen als Staatsvolk. Lagarde läßt es dabei offen, ob man diese nach Palästina oder nach Madagaskar abzuschieben habe.

Doch dieses ist sozusagen nur das Ideal Lagardes. In concreto diskutiert er Folgendes: 1. Beschränkung des jüdischen Einflusses auf Deutsche durch gesetzliche Maßnahmen: a) Börsenmonopol, b) Landesverweisung auf Wucher und Ramsch, c) Preßgesetze. Lagarde findet, daß durch eine derartige Gesetzgebung die Juden von sich selbst erlöst werden würden.

2. Unterbindung des jüdischen Internationalismus: »Keine Kultusbeamte dürfen in Deutschland angestellt werden, welche ihre Bildung im Auslande empfangen haben.«

Man tut gut, sich bei der Beurteilung dieser Forderungen klar zu machen, daß sie von einem radikalen Moralismus getragen sind, von demselben Moralismus, der auch zur Verwerfung des Paulinismus trieb. So nahe berühren sich und so bald entfernen sich voneinander der radikale Moralismus des von Fichte herkommenden Deutschen und derjenige der unter ganz anderen Einflüssen stehenden zionistischen Schriftsteller und Politiker.

Soziologische Geschichtschreibung?

(1924)

Man wird jeden Autor zunächst an dem Maßstab messen, den er selber in seinem Werke ausdrücklich anerkennt. Es ist die treffendste Erledigung eines Autors, wenn man ihm nachweist, daß er das, was er anstrebt, nicht erreicht.

Das Erkenntnis-Ideal, dem Dubnows[1] geschichtliche Forschung zustrebt, ist die »Objektivität«. Darunter kann nun das Verschiedenste verstanden werden. Nehmen wir an, es sei damit die Zurückhaltung von affektbetonten Urteilen gemeint, die ruhige Abwägung der beiden Seiten, die eine jede Sache, also auch die jüdische Geschichte in der Zeit von 1881–1914, hat; die Vermeidung jedes Doktrinarismus in der Beurteilung geschichtlicher Tatsachen; die kritische, möglicherweise skeptische Beurteilung auch solcher Tatsachen, deren gutgläubiges Ernstnehmen für die partei-politische Position des Autors taktisch geboten sein könnte. Diese willkürliche und wenig geordnete Aufzählung von Kriterien der »Objektivität« paßt sich den auffallendsten Formen der »Subjektivität« an, die das Geschichtswerk Dubnows charakterisieren.

Ich vermisse z. B., um mit dem zuletzt aufgeführten Punkte zu beginnen, bei der begeisterten Schilderung der englischen Protest-Bewegung gegen die russischen Pogrome eine ungenierte Würdigung der weltpolitischen Hintergründe dieser Bewegung; denn daß die Engländer, im Übrigen ehrlich überzeugt von dem rein moralischen Ursprung ihres Kampfes für die Minoritäten, doch nicht das Mindeste politisch tun, was nicht politisch für sie nützlich ist – darauf, als auf die Realität, hat, wie mir scheint, der Historiker, als der Darsteller von Realitäten, mit einigem Nachdruck aufmerksam zu machen. Freilich brauchte der Politiker, der

---

[1] S. M. Dubnow, Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes. III. Band. Berlin 1923.

die in Rede stehende Tatsache zum Druck auf die russische Regierung ausnutzen wollte, die Bedingtheit dieser Tatsache gar nicht zu erkennen – es genügte ihre, gleichgültig worin motivierte, verwendbare Massivität.

Ein innerpolitisches Beispiel: Niemand wird bezweifeln, daß es ein zweckmäßiger politischer Trick ist, zur Bekämpfung der politischen Bemühungen Herzls beim deutschen Kaiser von Verhandlungen »des Nachkommen der Hasmonäer mit dem Nachkommen der Kreuzfahrer« zu sprechen, so zweckmäßig vielleicht wie in der deutschen Politik die Diskreditierung einer russophilen Außenpolitik durch häufige Verwendung von Namen wie Apfelbaum und Braunstein – aber das ist natürlich keine gewissenhafte historische Charakterisierung, vielleicht nicht einmal eine ganz faire Politik.

Dubnow ist empört über den Kampf der russischen Regierung gegen den jüdischen Staat im Staate – aber den Kampf der französischen Radikalen gegen die kirchlichen Kongregationen begrüßt er begeistert als einen Kampf gegen »einen Staat im Staate – das Brutnest des kirchlichen Fanatismus und des Hasses gegen die Demokratie«. Aus demselben Grunde müßte es einer kriegführenden Regierung erlaubt sein, den jüdischen Staat im Staate als »Brutnest des Defaitismus« auszurotten, wenigstens wenn unser Autor Recht hat, der das sechste Gebot mit »Töte nicht«, übersetzt. Was wird eigentlich mit solchem sinnlosen Zitieren von Bibel-Stellen angestrebt? Ich habe mich schon oft darüber gewundert, daß man bei der Erörterung des Wesens jüdischer Politik – natürlich ist auch Dubnow davon überzeugt, daß sich der jüdische Geist auf die Formel: Kampf der Gerechtigkeit gegen die Gewalt bringen lasse, welche Formel nun aber bei ihm eine originelle, nicht sowohl moralische als vielmehr schlaue Ausdeutung durch die Identifikation der Vertretung der jüdischen Interessen mit der »Gerechtigkeit« und der Bekämpfung der jüdischen Interessen mit der »Gewalt« erfährt – immer dieselben, aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen aus den Schrift-Propheten, denen sich natürlich genau eben so viele entgegengesetzt lautende entgegenstellen ließen, anführt. Ich möchte mich an die ganz eindeutige, auf unsere Lage in der Galuth ohne weiteres anwendbare Stelle Josua Kap. 9, V. 7 halten. Doch wir kommen ab.

Es handelt sich jetzt um die »Subjektivität« Dubnows. Den Krieg von 1870/71 bezeichnet er als »sinnlose Schlägerei«, das Deutschland vor dem Kriege war ein »Kasernenstaat, in dem der blinde Kultus des Vaterlandes und der Armee alles unterdrückte und entpersönlichte«, es

gibt ein »heiliges Recht des Menschen auf Freizügigkeit« usw. Man könnte solcherlei für Albernheiten halten, zu nebensächlich, um von ihnen viel Aufhebens zu machen, wenn sie nicht so durchaus bezeichnend für die ganze Einstellung des Werkes wären.

Das Ideal der »Objektivität« soll mittels der Methode der »Soziologie« realisiert werden. Unter soziologischer Betrachtung versteht nun Dubnow die gleichmäßige Heranziehung der ökonomischen, politischen und kulturellen Tatsachen. Wir wollen hier nicht auf die prinzipielle Schwierigkeit eingehen, die der Forderung der *gleichmäßigen* Heranziehung der ökonomischen, politischen und kulturellen Tatsachen anhaftet – es ist sehr wohl denkbar, daß nichts weniger »objektiv«, dem Gegenstand entsprechend, wäre als eine derartige Nebenordnung; dieses wäre nämlich dann der Fall, wenn in dem zu behandelnden Gegenstande in unverkennbarer Weise *eine* Tatsachen-Gruppe *vorherrscht*. Aber, wie dem auch sei: »Objektivität« als Gerechtigkeit könnte jedenfalls durch die Soziologie, speziell durch deren ökonomistische Spielart, von Dubnow erzielt worden sein: gibt es doch in der jüdischen Geschichte eine ganze Reihe von Tatsachen, die auf ökonomische Faktoren zurückführbar sind. Es erklärt sich etwa leicht, weshalb die Zünfte judenfeindlicher waren als das absolute Fürstentum, woraus sich die Indifferenz des Judenproblems gegen die Demokratie ergäbe – weshalb das Polen des 19. und 20. Jahrhunderts judenfeindlicher ist als das des 14. Jahrhunderts, woraus man die Indifferenz des Judenproblems gegen die Zivilisation ersehen könnte u. a. m. Man hütet sich, indem man die Verursachtheit vieler geschichtlicher Tatsachen durch so amoralische Verhältnisse wie die der wirtschaftlichen Konkurrenz durchschaut, vor billigem Moralisieren, vor Greinen und Schimpfen.

Wenn man solcherlei von der soziologischen Betrachtung erwarten zu dürfen glaubt, so wird man bei Dubnow enttäuscht werden. Dubnow gehört zu jenen Historikern mit »dick verbundenen Köpfen«, von denen Nietzsche mit Rücksicht auf Treitschke und Sybel sprach. Er denkt gar nicht daran, im Antisemitismus etwas anderes als sei es grundlosen, sei es in den niedrigsten Antrieben begründeten Haß zu sehen. Aus einer brutalen Sinnlosigkeit – dem deutsch-französischen Krieg – erwächst eine Steigerung des Willens zur brutalen Sinnlosigkeit – der deutsche Militarismus – und damit der Antisemitismus als eine Spezialform der brutalen Sinnlosigkeit. Mit Vorliebe geht Dubnow auf die peinlichen, wie man sagt: »persönlichen« Motive der Antisemitenführer ein. Daß eine derartige Betrachtung den Antisemitismus nicht versteht, ist klar.

Was will sie mit einem so grundwahrhaftigen Manne wie Lagarde anfangen? Das Analoge gilt für Dubnows Beurteilung der deutsch-jüdischen Verhältnisse. Damit ist natürlich in keiner Weise gesagt, daß der Historiker lau sein oder auf Wertungen verzichten müsse. Pinsker versteht den Antisemitismus zehnmal gründlicher als Dubnow, und gibt seinem Haß gerade darum einen viel tieferen und wirksameren Ausdruck.

Von diesem prinzipiellen Mangel abgesehen, ist das Werk Dubnows ganz unentbehrlich als die einzige zusammenfassende Darstellung der jüdischen Geschichte der jüngsten Vergangenheit, die alles zugängliche Material verarbeitet. Es ist *nicht* das, was zu sein es beansprucht: »Synthese« des Materials. Es handelt sich oft um nicht mehr als um eine zweckmäßige Zusammenstellung von Zeitungsberichten und Leitartikelurteilen. Es fehlt jede die geschichtlichen Tatsachen aus ihrem inneren Gesetz konstruierende Idee; die politischen Ideale des Autors werden mit einem gewissen Stumpfsinn an die geschichtlichen Tatsachen herangehalten.

Es gibt jedoch einen Gesichtspunkt, von dem aus sich der Aufbau des Dubnowschen Werkes: lineare Aufzählung von, meistens sehr traurigen, Widerfahrnissen des jüdischen Volkes rechtfertigen läßt. Die ausführliche, von starken Gefühlen getragene Schilderung des Leidens der russischen, polnischen und rumänischen Juden hat ihren Wert in sich: als *Martyriologie*. Deren Wichtigkeit wird niemand bestreiten dürfen. Denn erstens hat sie die Lebensfunktion, jenen tiefen Haß in uns lebendig zu erhalten, der uns das Dasein in dieser Welt des Hasses ermöglicht, sie ersetzt uns Heer und Festungen; und zweitens ist sie die erkenntnismäßige Bewahrung einer wesentlichen Lebensform unseres Volkes, nämlich des Leidens als solchen. Dieses ist ja durchaus nicht bloß passives Erfahren von Gewalt, sondern es ist innerlich vorbereitet, gleichsam gewollt, ehe von diesem Erfahren viel die Rede sein konnte. So töricht für die soziologische Betrachtung die Auffassung der Völker der Welt als nichts anderes als grausame Quäler von Wehrlosen ist, so sinnvoll und unvermeidlich ist sie hier, wo die Völker der Welt *nur* als Korrelat des Leidens des jüdischen Volkes, als Verursacher dieses Leidens in den Gesichtskreis treten. Der Gegenbegriff der Gewalt ist in diesem Zusammenhang nicht das »Recht«, sondern das *Erfahren* von Gewalt. Hier fällt jeder Appell an Völkerbund und Demokratie, jede Behauptung eines *Anspruchs* darauf, nicht gequält zu werden, als peinlich dahin: es bleibt nur die S'lichah. Es braucht nicht gesagt zu

werden, daß Dubnow auch diesen Gesichtspunkt verfehlt: er ist ihm durch seinen kräftigen Glauben an die national-kulturelle Autonomie völlig verbaut.

Besprechung von A. Levkowitz

(1924)

A. Levkowitz will in einer ausführlichen Literaturübersicht: »*Religiöse Denker der Gegenwart*. Vom Wandel der modernen Lebensanschauung«[1] solche jüdischen Leser, die infolge anderweitiger Beschäftigung keine Gelegenheit hatten, die Philosophie der Gegenwart aus den Quellen oder aus den üblichen Berichten in Tageszeitungen kennen zu lernen, mit dieser vertraut machen. Eine gewisse Primitivität der Argumentation und eine gewisse Wiederholung von längst Bekanntem ist daher unvermeidlich. Von dem festen Boden der Religion des Judentums aus kann der Verfasser die einzelnen Philosophen mühelos beurteilen. Er bemüht sich um eine »ernste und tiefe Auseinandersetzung mit den geistigen Kräften der Umwelt«, deren Ergebnis die Identifikation einer Synthese von Bergsonscher schöpferischer Entwicklung mit den Idealen der Cohenschen Menschheits-Ethik und dem Ottoschen Heiligen, die Identifikation dieser Synthese also mit der altjüdischen Weltanschauung ist. Nicht ohne Hartnäckigkeit weiß der Verfasser gegenüber den Lebens-Philosophen die Ideale, gegenüber den Idealisten das Leben zu betonen.

Außer dem erwähnten unbewußten Zweck hat die Schrift noch den ausdrücklich vom Verfasser hervorgehobenen: Nehmend und gebend den (sic!) jüdischen Teil am religiösen Suchen unserer Zeit zu haben. Und zwar geht dieses Ringen um Teilnahme an der modernen Kultur nach der Ansicht des Verfassers auf den klassischen Universalismus des Judentums zurück.

---

[1] Berlin, Philo-Verlag 1923.

Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft

(1924)

Es sollen jetzt und auch weiterhin in dieser Zeitschrift religions-wissenschaftliche Werke, die zum größten Teil von keinem spezifisch jüdischen Interesse belebt sind, angezeigt werden. Welches Recht haben wir dazu? Welches Recht haben wir dazu, unseren so brüchigen jüdischen Zusammenhang noch mehr zu gefährden, indem wir mit dem Hinweis auf Arbeiten, die völlig im europäischen Zusammenhange stehen – mag auch der eine oder der andere Verfasser zufällig Jude sein – eine jüdische Öffentlichkeit behelligen? Denn daß der Umstand, daß der jüdische Rezensent ein privates Verhältnis zu einem europäischen Stoffe hat, noch kein Verhältnis des jüdischen Zusammenhanges zu eben diesem Stoffe begründet – dies versteht sich von selbst. Und weiter: Daraus, daß irgend eine europäische Tatsache von europäischer Bedeutsamkeit ist, folgt noch nicht, daß sie uns als Juden irgend etwas angeht – man müßte denn die Ansicht teilen, die ein gewisser Liberalismus vom »jüdischen Universalismus« hat. Was geht uns als Juden Europa an!

Was uns Europa angeht? Nicht wenig, wie uns scheint. Aber was aus Europa uns angeht, welche konkreten europäischen Tatsachen uns angehen, das kann nur auf Grund konkreter Untersuchung festgestellt werden. Unser Schwerpunkt liegt im jüdischen Zusammenhange; und wenn wir als Juden mit irgend etwas Außer-Jüdischen uns zu beschäftigen uns unterfangen, so muß der Ort im jüdischen Zusammenhange, auf den dieses Außer-Jüdische abzielt, mit einiger begrifflicher Bestimmtheit gezeigt werden. Es kann und darf sich dabei nur um *konkrete* begriffliche Bestimmungen handeln – nicht um irgendwelche Faseleien von jüdischer Rhythmik und ähnlichem, mit welchen Faseleien man nämlich buchstäblich alles und jedes als legitimen jüdischen Besitz requirieren kann.

Es gibt eine europäische Bemühung, die als solche unmittelbaren Bezug auf den jüdischen Zusammenhang hat: Dies ist der gesamte Komplex der modernen Wissenschaft von der Religion. Denn indem Europa sich, d. h. sein Christentum kritisierte, kritisierte es eo ipso das Judentum. Daß diese Kritik den jüdischen Zusammenhang *traf*, dafür ist geschichtlicher Beleg die Tatsache, daß die jüdische Tradition, so weit sie sich nicht mit Rücksicht auf diese Kritik umbauen konnte, dem Angriff Europas erlag. Hier liegt der entscheidende Grund für die sogenannte Assimilation, die also auch nach dieser Seite hin jüdisch legitim ist. Man begeht eine Verleumdung, wenn man irgend welche blödsinnigen »Lokkungen« Europas, »heidnische« Motive als den wesentlichen Grund für den Abfall von der Tradition ausgibt. Man sollte auf orthodoxer Seite endlich damit aufhören, die Polemik, die im Falle Alexandrias und Roms sinnvoll war, noch heute zu führen. Was im neunzehnten Jahrhundert vorliegt, ist alles andere eher als »Apikorsuth«, »Epikureertum« im wörtlichen Verstande.

Das Ergebnis der in Rede stehenden Kritik ist jedenfalls die Restriktion des Geltungs-Anspruchs der Tradition. Auch von orthodoxer Seite wird heute nicht mehr von der Bibel aus gegen Sätze der Naturwissenschaft argumentiert. Wir rechnen damit, daß man sich in jenem Lager auch mit der Bibel-Kritik ähnlich, d. h. ebenfalls mittels jesuitisch-pragmatistischer, bzw. transzendental-idealistischer Ausdeutung abfindet. Aber eine Tradition, die bestimmte Ansprüche, die aus ihr vermutlich nicht ohne innere Notwendigkeit erwachsen sind, auf Grund einer an ihr geübten Kritik preisgegeben hat, ja die sich so umgebaut hat, daß sie jene Ansprüche gar nicht mehr stellen *kann* – eine solche Tradition wird, wenn sie ehrlich ist, zugeben müssen, daß sie eben nicht mehr die ungebrochene alte Tradition ist. Wenn der Verzicht auf wissenschaftlichen Geltungs-Anspruch eine solche Selbstverständlichkeit ist, wie man heute gerne auch von der Kanzel herab behauptet – wie ist es dann zu verstehen, daß so bedeutende Köpfe, wie sie alle positiven Religionen unter ihren orthodoxen Theologen aufzählen, mit beinahe beispielloser Zähigkeit ihre Tradition gegen die Wissenschaft verteidigt haben? Offenbar ging der Stoß der Wissenschaft nicht ins Leere. Daß Moscheh die Thorah geschrieben habe, das war nicht lediglich im traditionellen Zusammenhange, »innerlich« wahr, sondern es war wahr schlechthin; und wer anders dachte, war ein radikaler Leugner. Es gab eine Zeit – und diese Zeit liegt nicht so sehr weit zurück –, in welcher Tradition und Wissenschaft nicht auf parallelen Ebenen, ohne sich je zu tangieren,

friedlich nebeneinander lebten, sondern beide Mächte miteinander auf Leben und Tod um die Hegemonie auf der *einen* Ebene der »Wahrheit« kämpften.

Nicht die eigene Gegenwehr rettete die Religion, sondern die Selbst-Kritik der Kritik. Kant »mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.« Im Zusammenhang mit dieser Selbstkritik wurde die Religion gerettet um den Preis ihrer idealistischen, ihrer romantischen Umdeutung. Je mehr sich nun aber die Wissenschaft von der Religion, die es nun nicht mehr nötig hatte, die Religion zu *kritisieren*, der konkreten Tatsächlichkeit der Religion zuwandte, um so klarer wurde, daß der durch die Romantik wenn nicht preisgegebene, so doch gefährdete Transzendenz-Anspruch der Religion, der zugleich die letzte Wurzel des spezifischen Wahrheits-Anspruchs der Religion sein dürfte, das Lebens-Prinzip der Religion ist – daß demgemäß eine idealistisch umgedeutete Religion vielleicht die amüsanteste Sache von der Welt, aber jedenfalls nicht mehr Religion sein kann. Im Zusammenhang des Geistes, der unbestrittenen Argumentations-Basis der nach-kantischen Religions-Wissenschaft, lag das Phänomen des Wissens von der Transzendenz vor. Mittels der Kategorie des »religiösen Apriori« wissenschaftlich erfaßt, stellte sich die Religion nicht mehr, wie in den Auseinandersetzungen des Aufklärungs-Zeitalters, dem Bereich der Wissenschaft, der einsichtigen und kontrollierbaren Erkenntnis, als brutal tatsächliche Offenbarung gegenüber. In einer von Grund auf anderen geistigen Situation war das Problem der Theologie, als ein wissenschaftlich behandelbares, neu zu stellen.

Wer die wichtigsten Etappen dieses Weges kennen lernen will, sei für die erste Kenntnisnahme, wenn auch nur für diese, auf das von *Wobbermin* herausgegebene »Quellenhandbuch« »Religionsphilosophie«[1] hingewiesen. Man vermißt allerdings unter den Quellen aus der neuesten Zeit gerade diejenigen, die eine neue Theologie vorbereiten, vor allem Hermann Cohen selber.

Die Religions-Wissenschaft hat die Möglichkeit, sich völlig von der aufklärerischen Einstellung der Religions-*Kritik* freizumachen und nur noch um das reine Verstehen der geschichtlich tatsächlichen Religion bekümmert zu sein. Diese Möglichkeit wird zu einer Selbstverständlichkeit, wenn die dogmatischen Elemente der Religion als sekundär gegenüber dem »religiösen Erlebnis«, womöglich nur als dessen »Ausdruck«

[1] Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin 1924.

aufgefaßt werden. Glaubt man aber, das Dogmatische als solches, so wie es selber uns entgegentritt, ernst nehmen zu müssen, so wird man die Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Religion – Cohen nennt dies Bestimmung des »Begriffs der Religion im System der Philosophie« – nicht als »Vergewaltigung« der Religion ansehen. Nicht der letzte Grund für die Fruchtbarkeit der Cohenschen Theologie ist der Umstand, daß sie die Dogmen der jüdischen Tradition zwar »rationalisiert«, aber sie doch bei dieser Weiterbildung auf ihrer Ebene beläßt.

In der Einleitung zu dem erwähnten »Quellenhandbuch« behandelt *Wobbermin* »Begriff, Aufgabe und Methode der Religionsphilosophie«. Er polemisiert daselbst gegen eine Betrachtung der Religion »von dem ohne Rücksicht auf sie entworfenen philosophischen Systemzusammenhang aus«. Ob und wo es etwas Derartiges überhaupt gibt, dies interessiert uns hier nicht. Wenn der protestantische Theologe sich an der betreffenden Stelle aber gegen Cohen wendet, so vergißt er, daß, wie freilich weniger die Reflexion über den Titel, als das Studium des ganzen Werkes: »Der Begriff der Religion im System der Philosophie« lehren würde, der ganze philosophische System-Zusammenhang bei Cohen getragen ist von religiösen Voraussetzungen: das System, die Wissenschaft wird entscheidend *vorbereitet* durch die Religion. Die wissenschaftliche Kritik an der Religion ist letzten Endes *immanente* Kritik.[2] Sie liegt bereits dort vor, wo von Wissenschaft im Schulsinne nicht gesprochen werden kann. Die Theologen setzen nur fort, was die Propheten begonnen haben. Es kann kein Zweifel sein, daß Cohen – im großen und ganzen; im einzelnen behauptet er bisweilen zu viel – mit solchen Thesen sein eigenes System richtig ausgelegt und richtig beurteilt hat.

Müssen wir uns so ausdrücklich gegen den Vorwurf wehren, der Ausgang von der Kritik – und das philosophische System ist, von uns aus gesehen, nichts anderes als der Zusammenhang, in dem die Kritik wurzelt – bedeute »Vergewaltigung« der Religion, so müssen wir andererseits das positive Moment der Wobberminschen Religions-Philosophie: die transzendentale Konstitution der Religion aus dem »religiösen Erlebnis« heraus, auf sich beruhen lassen. Dieses Moment ist ja, wie gerade Wobbermin oft betont hat, von spezifisch protestantischen Vor-

[2] Damit ist nicht gesagt, daß die Kritik in ihrer ganzen Ausdehnung im Judentum geschichtlich vorliegt, daß sie in diesem Sinne permanent jüdisch sind.

aussetzungen bedingt. Wir müssen hier als Juden unsere Inkompetenz erklären.

Was *R. Winkler* betrifft, der von Seite 16 bis Seite 27 des nämlichen Werkes ein Namen- und Schlagwort-Verzeichnis gibt, das den einzigen Fehler hat, nicht alphabetisch geordnet zu sein, und das er »Überblick über die religionsphilosophische Arbeit seit Kant bis zur Gegenwart« betitelt, in dem, nach seinem eigenen Urteil, »die grundlegendsten Linien in dem Sinnzusammenhang der Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts herausgearbeitet« sind, so begnügen wir uns damit, sein entschiedenes Urteil über Kierkegaard anzuführen. »Infolge seiner unmethodischen, stark journalistischen Arbeitsweise und seiner krankhaften Neigung zu Übertreibungen und Paradoxien hat aber Kierkegaard einen entscheidenden Einfluß auf die religionsphilosophische Bewegung nicht auszuüben vermocht.« (p. 23). Lesenswert ist ferner der Hinweis auf eine geschichtlich vorliegende »Ermäßigung« des Hegelischen Panlogismus (p. 24), welcher Hinweis überraschende Möglichkeiten theologischer Finanzgebarung erschließt. –

Es ist bereits früher einmal darauf hingewiesen worden, welche Bedeutung in dem erwähnten theologie-geschichtlichen Zusammenhange den Untersuchungen Rudolf Ottos[3] über »Das Heilige« zukommt. Otto operiert mit Kategorien, die für den Umbau der traditionellen Theologie auf eine durch die Kritik an der Tradition geschaffene Situation hin verwendbar sind. Der Forscher ist primär um die Momente des religiösen *Gegenstandes* bemüht. Man kann seine Analysen geradezu als attributen-theoretisch bezeichnen. In diesem Zusammenhange gewinnt der Verzicht auf Darlegung der Art und Weise, wie sich die Religion und ihr Gegenstand im Zusammenhange des menschlichen Daseins »konstituiert«, seinen guten Sinn: sofern es eben einen Sinn hat, vom An-Sich-Sein Gottes zu sprechen und sofern es ein Wissen von diesem An-Sich-Seienden gibt – insofern ist Theologie als selbständige Wissenschaft gefordert. Von dieser Grundlage aus ist es möglich, diejenigen Momente wieder zur Anerkennung zu bringen, die in dem Ineinander von aufklärerischer Kritik und romantischer Umdeutung verloren gegangen waren. In einer Formel: die Transzendenz Gottes wird 1. als

---

[3] Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 7. Aufl. Breslau 1922. Rudolf Otto, Aufsätze, das Numinose betreffend. Stuttgart/Gotha 1923.

Erlebens-Jenseitigkeit; 2. als *Lebens*-Jenseitigkeit; 3. als *Ideen*-Jenseitigkeit bestimmt.

Der Verzicht auf die Darlegung der menschlichen Zusammenhänge, in denen die Religion entspringt, so sehr er auch theologisch legitim ist, führt zu prinzipiellen Schwierigkeiten dort, wo es sich um das Verständnis der *Geschichte* der Religion handelt. Daß auch hier ein jüdisches Interesse von höchster Aktualität vorliegt, wird nicht bestritten werden können: Die Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Liberalismus, mehr noch die Auseinandersetzung dieser beiden Parteien mit dem Zionismus kann die Berufung auf die Bibel nicht entbehren. Immer wieder hat die jüdische Publizistik der letzten Jahrzehnte, wenngleich meistens in dilettantischer Weise, das nur bibel-wissenschaftlich behandelbare Problem des Verhältnisses von Prophetie und Königtum umkreist. Das Prinzip der Religions-Geschichte nun, das Otto herausstellt, reicht hier keinesfalls aus. Damit soll nicht das Verdienst geschmälert werden, das sich Otto jedesmal dort erwirbt, wo er konkrete geschichtliche Analysen gibt. Besonders ist hierbei an den Aufsatz »Prophetische Gotteserfahrung« (Das Numinose, Nr. 17) zu denken, in welchem der entscheidende Schritt zum Wiederverständnis der Eschatologie, das lange Zeit hindurch durch christologische, aufklärende und vor allem romantische Vorurteile verschüttet war, getan wird. Bedenken haben wir gegen die Art, wie der Mythos als Vorstufe der Religion ausgegeben wird. »Das Δαιμονιον wird zum Θειον. Die Scheu wird zur Andacht. Die verstreuten und verworren aufzuckenden Gefühle werden zur religio . . . Das Numen wird zum Gott und zur Gottheit.« (Das Heilige p. 132.) Diese Entwicklung ist nun – so behauptet Otto – nicht mit der »Rationalisierung« des Numinosen, dem anderen Momente der Religionsgeschichte, identisch; sie vollziehe sich im Unterschiede von der »Rationalisierung« »rein in der Sphäre des Irrationalen selber«. Es muß aber gefragt werden, ob diese beiden Entwicklungen so »nebengeordnet« sind, wie Otto meint – ob wirklich das Numinose nachträglich die unabhängig von ihm vorhandenen »rationalen« Ideen »an sich zieht«. Gegen Xenophanes polemisierend, bemerkt Otto: »In der wirklichen Religionsgeschichte aber sind die Dinge ganz anders zugegangen. Nicht vom Bekannten, Vertrauten und Heimlichen, sondern vom Unheimlichen ist hier die Entwicklung ausgegangen«. (Das Numinose p. 16.) Religion ist die Erfahrung vom Ganz-Anderen, von dem »zu allem Menschlichen Entgegengesetzten«. Es ist gerade darum aber sehr zweifelhaft, ob die geschichtliche Entwicklung vom Unheimlichen *ausgeht*.

Was Otto sagt, ist zum mindesten mißverständlich. Es mag für einige Strecken der Religions-Geschichte gelten, etwa für die Entwicklung von Amos und Jesaja bis hin zum RMbM oder zu Cohen. Was die Situation betrifft, in der die biblische Prophetie steht, so ist für diese bezeichnend, daß die prophetische »Religion« nicht als »unheimlich«, sondern gerade als heimlich, als zu heimlich leidenschaftlich verworfen wird. Und das Ergebnis dieser *Verwerfung* des Heimlichen ist der »Rationalismus« der Propheten. Man kann sich dies leicht etwa an Amos 9 V. 7 klar machen: »Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, Söhne Israels, spricht JHWH? Habe ich nicht Israel aus dem Lande Mizraim heraufgeführt und die Philister aus Kaptthor und Aram aus Qir?« Nur wenn man an die neuere, allerdings sehr heimliche Traktätchen-Literatur über den universalistischen Monotheismus der Propheten denkt, wird man diese schauerlich harte Losreißung des Volksgottes von seinem Volke, die in der Tat so etwas wie »Rationalisierung« ist, als Weiterschritt vom Unheimlichen zum Heimlichen ansehen. Das, was den Zeitgenossen als Summum der Gefahr und der Unheimlichkeit sichtbar wurde, verschwindet gegenüber jener Stufe der Unheimlichkeit, die die Propheten meinen. Der Weg vom Mythos zur Religion ist ein Weg vom Heimlichen zum Unheimlichen. Was bedeutet der Kampf der Propheten gegen die »menschlichen« Bräuche, welche als Inhalte der vorprophetischen »Religion« geschichtlich tatsächlich waren, was die, wie man sagt, »ironische« Rezeption volkstümlicher Vorstellungen und Hoffnungen anderes als eben die Perhorreszierung des Heimlichen? Und nicht nur *gleichzeitig* mit diesem Abstich vom Heimlichen, nicht nur *neben* diesem Abstich, sondern als *identisch* mit ihm setzt sich die »Rationalisierung« durch. Die Identität dieser beiden Momente beherrscht von Anfang an das Werk Hermann Cohens, auch und gerade die »ohne Rücksicht auf die Religion entworfene« Logik der reinen Erkenntnis: »*Abstich vom Gegebenen*« heißt es daselbst. Und von dieser eigenen, »systematischen« Einstellung aus bringt Cohen das Eigentümliche der prophetischen Entwicklung auf die Formel: Kampf gegen den Mythos, als welcher im »Gegebenen«, im Menschlichen verharrt, in *ihm* die Sicherheiten gegen das Unheimliche sucht.

Aus der Nachfolge Cohens wird man *Ernst Cassirers* neueste Arbeiten[4] zunächst zu verstehen suchen. Auf Grund der einzelwissenschaftli-

[4] Die Begriffsform im mythischen Denken. Studien der Bibliothek Warburg I. Leipzig, Teubner 1922. – Zur »Philosophie der Mythologie«. In: Festschrift für Paul Natorp. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter 1924.

chen Materialsammlungen und Diskussionen kommt Cassirer zu dem Urteil, daß die eigentümliche Form des mythischen Denkens die Zentrierung der Gegebenheiten um die geistig-leibliche Einheit des Menschen sei. Die Dinge werden eingeteilt, sei es nach den Charakteren, die ihnen der Affekt des Primitiven zuspricht, sei es nach einer Analogie zu den Teilen des menschlichen Körpers u. a. So formt der Mythos zwar die Gegebenheiten, aber »er tritt doch mit seinem eigenen Erzeugnis alsbald wieder in die Form der Gegebenheit zurück« (Natorp-Festschrift, S. 51). Der Mythos schafft zwar – wie jede Form des Geistes – ein Reich von »Bedeutungen«, auch er idealisiert insofern die Welt der Dinge. Aber ihm fließen »das Dingmoment und das Bedeutungsmoment unterschiedslos ineinander«. Die Namen der Dinge etwa sind ihm reale *dingliche* Eigenschaften oder Kräfte. Die mythische Begriffsbildung ist nun gewissermaßen die Grundschicht, die mit ihrer prinzipiellen Überwindung in dem reifer gewordenen Bewußtsein der Menschheit keineswegs verschwindet. Fragt man nun aber, welches Motiv die Überwindung des Mythos, die vielmehr dessen »Aufhebung« ist, herbeiführt, so antwortet Cassirer echt idealistisch, daß die Überwindung herbeigeführt werde dadurch, daß der Geist die Welt des Mythos als sein eigenes Gebilde durchschaue, daß der Geist sich selber in der Welt des Mythos erkenne – womit dann diese Welt ihren »Zwangs«-Charakter gegenüber dem Menschen verliere. »Der Stufengang der geistigen Ausdrucksformen« führt vom Mythos über die Sprache zu der Kunst, in welcher der Geist zu seiner höchsten Freiheit gelangt. – Auf die biblische Entwicklung ist diese Theorie natürlich nicht anwendbar. Wenn die Gebilde der vorprophetischen »Religion« als »Menschenwerk« durchschaut werden, so bedeutet dies zwar ebenfalls die Aufhebung des Zwangscharakters dieser Gebilde. Es tritt nun aber nicht an Stelle des den Menschen zwingenden Menschen*werkes* der autonome menschliche Geist, sondern vielmehr ein anderer, ein stärkerer, der »einzige« Zwang. Nicht weil sie den Menschen *zwingen*, sondern weil sie, als von menschlicher Herkunft, den Menschen nicht zwingen *können*, werden die Gebilde des Mythos verworfen. Es ist bezeichnend für die Differenz, die *von Anfang an* zwischen Cohen und der Marburger Schule bestand, daß *Cohens* Polemik gegen den Mythos, die nicht die »Aufhebung«, sondern die Beseitigung des Mythos anstrebt, eben *nicht* von idealistischen Motiven geleitet ist. Cohen lehrt, das *ethische* Motiv, das Interesse an dem Wozu, *verdränge* – nicht: hebe auf – das mythische, das Interesse an dem Woher. Was bedeutet dies? Die Transzendenz des Sollens gegenüber

dem Sein fordert von sich aus im konkreten Zusammenhange des menschlichen Daseins, wie Cohen genug und übergenug gesagt hat, die Weiterbildung der Ethik zur Religion. Das ethische Transzendenz-Motiv hat bei Cohen von vorne herein latent die Kraft und Tiefe des religiösen. Und da ist es nun wesentlich, daß er zuletzt in seiner Theologie von dem *religiösen* Transzendenz-Gedanken aus die prophetische Polemik gegen den Bilderdienst aufnimmt, die – um es nochmals zu sagen – eine leidenschaftliche Verwerfung und nicht eine »Aufhebung« ist. Hier wird offenbar, in welchem inneren Zusammenhange Cohens ganzes philosophisches System, welches sich in seiner Theologie in jeder Hinsicht *erfüllt*, mit dem Judentum steht, und hier ist ein wirkliches, ein systematisches Verständnis der Heraufkunft der Prophetie erzielt. Es ist, wie mir scheint, kein Zufall, daß Cassirer bei dem Versuche, die Beziehungen zwischen mythischer und religiöser Begriffsbildung zu skizzieren, auf die Religion der Veden, auf den Parsismus, auf den Calvinismus und den Jansenismus, aber *nicht* auf das Judentum Bezug nimmt. Diese Tatsache ist ein Symptom dafür, daß es sich in der Cassirerschen Theorie der Mythologie nicht um eine sinngemäße Erweiterung des Cohenschen Systems, sondern um seinen Abbau handelt, eine Tatsache, die durch die punktuelle Übereinstimmung hinsichtlich des Idealismus kaum verdeckt wird.

Ecclesia militans

(1925)

Die jüdische Kirche – dies besagt im vorliegenden Falle und darüber hinaus: die Frankfurter Trennungs-Orthodoxie – befindet sich in der Offensive. Diese Tatsache interessiert uns, ohne zu erschrecken. Wir wissen zu gut, daß es Offensiven gibt, die nicht glücken. Möglicherweise bleibt der Angriff der Orthodoxen in den Drahtverhauen vor unserer Stellung hängen, so daß wir es nicht einmal nötig hätten, die vorderste Linie zu verteidigen, geschweige denn, sie zurückzunehmen. Solange wir Kopf und Herz kühl und streng halten, wird uns der alte böse Feind nicht gefährlich. Seine grausame Rüstung ist das fröhliche Ungefähr seiner Rhetoren, welche mittels Begeisterung Hindernisse der Logik nehmen. Es ist Sache des jüdischen Herzens, gegen derlei Zumutungen nicht sonderlich fest zu sein.

Werfen wir wieder einmal einen Blick auf Wehr und Waffen unseres Feindes, unseres erbittertsten und bösartigsten Feindes. Was zunächst sein Kriegsziel betrifft – um Vergebung für die säbelrasselnden Gleichnisse, aber die Situation zwingt zu ihnen; zudem gewinnen durch sie die Operationen unseres Feindes einen angenehmeren Sinn, als ihnen sonst zukommt – so lautet es: Unterwerfung des jüdischen Volkes unter die Thorah. Dieses Ziel verwirklicht sich kampflos bei vorheriger Anerkennung der Existenz Gottes und der göttlichen Provenienz der Thorah. Das Kampfmittel oder der Trick der Orthodoxie besteht nun darin, daß man die erwähnte Forderung durchsetzen will, ohne vorher die Anerkennung der dogmatischen Voraussetzungen derselben erreicht zu haben. Man ist zu dem Ausweg gezwungen, weil man bei dem größeren Teile des zeitgenössischen Judentums die Anerkennung dieser Dogmen niemals erreichen würde. Man hilft sich also mit der durch und durch unredlichen Lehre von der Dogmenlosigkeit des Judentums, einer Lehre, die eigens zu dem Zwecke erfunden zu sein scheint, jeden Ernst der religiösen Entscheidung von Grund auf zu zerstören. Als ob es darauf ankäme,

daß das ausdrückliche Bekenntnis zu irgend welchen Sätzen bei uns nicht als Voraussetzung für die Seligkeit gilt, und nicht vielmehr auf die schlichte Tatsache, die durch keine Begeisterung aus der Welt geschafft werden kann, daß unsere Gebete wie von etwas Selbstverständlichem von Sein und Wirken Gottes sprechen und sie anständigerweise nur von solchen Juden gesagt werden können, die an Sein und Wirken Gottes in dem durch die Gebete vorgezeichneten Sinne glauben. Man erachtet es ferner nicht als Raub, aus dem Gesetzescharakter der Thorah die Notwendigkeit der Erfüllung ihrer Gebote zu deduzieren – wobei »Gesetz« eine Art canis a non canendo ist. Man bedient sich weiter der nicht weniger schamlosen Argumentation: Bejahung der Nation schließt in sich Bejahung der nationalen Kultur – nun ist aber die nationale Kultur in unserem Falle die Thorah – also Bejahung der Thorah. Als ob die religiöse Grundfrage durch ein nationales Dekret entschieden werden könne! Man entblödet sich endlich nicht, die Notwendigkeit der Thorah in der Weise »tiefer« zu begründen, daß man zeigt: Die Politik der nicht unter der Herrschaft der Thorah stehenden Völker – »Turmbau zu Babel« – führt zu dem Weltkrieg. Diese Begründung würde ebenfalls dazu führen, daß man in der Weise des frommen Betrugs die Gebote erfüllte, um der wohligen Folgen der Erfüllung willen. Aber *beweist* sie etwas? Führt sie zu einer *Wahrheit*? Wahrheiten werden nachweislich nicht durch die Annehmlichkeiten ihrer Folgen bewiesen.

So oder so in der angegebenen Weise pflegt, wie gesagt, die Orthodoxie zu argumentieren. Denn die offene Diskussion der theologischen Probleme hat das Gewitter in sich, seit die in der traditionellen Theologie übliche Verifikation der Offenbarung durch die europäische Kritik unmöglich gemacht worden ist. – Nebenbei: Den Geisteshistoriker der Gegenwart wird interessieren, daß kluge Köpfe, die das Gras wachsen hören, neuerdings von der Seichtheit der Aufklärung sprechen. Mit einem erstaunlichen Fingerspitzengefühl für Modernität begabt, wissen sie mancherlei von der Seelenlosigkeit usw. des 19. Jahrhunderts zu sagen. Als ob der vernünftige Kern, der in diesen Deklamationen nun einmal verborgen ist, oder gar diese Deklamationen selber jemals die Religionskritik der modernen Jahrhunderte aus der Welt schaffen könnten. – Unverblümt die zentralen Dogmen an den Anfang zu stellen – dazu wird sich die Orthodoxie erst dann verstehen, wenn ihr in jedem einzelnen Falle nachgewiesen worden ist, daß ihr alle psychologisch-soziologischen Ausflüchte und Schliche nichts nützen.

Verstehen wir manche Anzeichen recht, so hat man sich bereits

darauf besonnen, daß man, gleichgültig gegen alle faktischen Nachteile, ganz dumm und ehrlich die Frage nach Gott und seiner Offenbarung stellen muß. Zuletzt hat die Religion selber das höchste Interesse daran. Ihr kann nichts an Leuten liegen, die das Gesetz erfüllen um ihres Volkes willen oder um aller Völker willen, und nicht oder nicht in erster Hinsicht um Gottes willen. Erst dann, wenn die Frage wieder so gestellt wird und sich gemäß der Verschiedenheit der Antworten die Parteigruppierung innerhalb des Judentums gestaltet, wird eine Auseinandersetzung, ja ein Miteinander von Orthodoxie und Nicht-Orthodoxie aufrichtigerweise möglich sein.

Ein erfreulicher Fortschritt ist es jedenfalls, wenn *Breuer* in seiner neuesten Schrift: »Das jüdische Nationalheim« (Frankfurt 1925) die entscheidende Frage darin sieht, »ob Gott und der Thorah der Primat über der jüdischen Nation zustehe oder ob das historische Verhältnis umzukehren sei«. Es handelt sich nicht mehr um Individualismus – Typismus, Macht – Geist, Hochverrat – Gesetzestreue, nicht mehr um zwischenmenschliche Angelegenheiten.

Nicht nur aus diesem Grunde: Wegen der aufrichtigen Herausstellung der letzten dogmatischen Voraussetzungen ist die Breuersche Schrift erfreulich. Sie unterscheidet sich auch, was die Schreibkunst anlangt, gar sehr zu ihrem Vorteil von den bisherigen Schriften des Verfassers, ja von dem größten Teile der politischen Literatur der Juden überhaupt. Sie ist wirklich eine politische Schrift, sachlich und klar; die zweifelhaften dichterischen Eruptionen, die die Aneignung der letzten Veröffentlichungen Breuers zu einer Qual machten, dahin gedrängt, wohin sie gehören: in die Ecken, als Oase für das in der Wüste der Politik verschmachtende jüdische Herz. Ohne Mütterchen mit Runzeln geht es freilich auch jetzt noch nicht ab. Indessen legt der Eindruck, daß der Verfasser in der Politik, in einer sehr aggressiven Politik übrigens, zu Hause ist, den Verdacht nahe, daß die Dichtung des Verfassers lediglich ein Kampfmittel – ein Fata-Morgana-Gas, wenn dergleichen technisch möglich ist – im Dienste der Politik, und also nicht nach ihren kümmerlichen poetischen, sondern nach ihren erträglicheren demagogischen Qualitäten zu beurteilen sei. Auf solche volkstümlichen Darbietungen, die pikanter, wiewohl nicht »schöner« dadurch wurden, daß in das Schmalz der Drehorgel der Schmiß juristischer Distinktionen hineinschnitt, verzichtet der Autor dieses Mal. Er kommt zu seinem Ernste.

Mit diesem Ernste ist es so bestellt, daß er auch unser Ernst ist, zum mindesten aber: daß er für uns ernst ist. Was aus der Betrachtung der

tatsächlichen Politik der Orthodoxie auch der Kurzsichtigste hätte merken können, das wird hier von dem Inspiratoren derselben beinahe gesagt: Der Zionismus hat einen einzigen jüdischen Feind, und dieser ist die Orthodoxie. Wir Nicht-Orthodoxen sind ihr Verräter und Treulose. Das klingt erfrischend, ja schneidig und ist so wohl auch in der Ordnung. Er überblickt jedoch diese Thesen, er geht über sie hinaus, ohne weiter eindeutig zu werden. Er handelt des Langen und Breiten von gewissen, Palästina neuerdings bewegenden Streitigkeiten, die ihn sehr zu erregen scheinen und deren sachliche Erledigung wir, mangels eigener Sachkenntnis, bzw. eigener Palästinareisen, der zionistischen Leitung überlassen müssen. Dabei nimmt Breuer die eigenartige Stellung ein, daß er, als Angehöriger der jüdischen Nation, der Trägerin der aus der Balfour-Deklaration sich herleitenden Rechte, gegen Verwaltungsmaßnahmen einer fremdländischen Behörde, der Regierung der zionistischen Nation, die absurderweise Sachwalterin der Rechte der jüdischen Nation ist, protestiert. Eine verwickelte Situation. Grob gesprochen – und aus der Pferdeschellen-Weis' in die babylonische Turmbau-Weis' transponiert – kommt es darauf an, der Zionistischen Organisation eins bei der englischen Regierung anzuhängen. Mit diesem Ziel steht in einem idealen Zusammenhang das andere, den innerhalb der Zionistischen Organisation arbeitenden Orthodoxen Schwierigkeiten zu machen. Diese Orthodoxen dürften, vom Standpunkt Breuers aus, als zionistische Staatsbürger jüdischen Glaubens anzusehen sein. Im wesentlichen eine inner-orthodoxe, gleichsam international-orthodoxe Auseinandersetzung. Wir enthalten uns jeder Einmischung.

Sollen wir sagen, daß uns dieser Hinauswurf aus dem jüdischen Volke nicht gleichgültig ist? Uns liegt heute wie immer an einer Auseinandersetzung mit der Orthodoxie, weil wir an der Vorstellung einer geschichtlichen Einheit des jüdischen Zusammenhanges festhalten. Damit hat es aber bestimmte Schwierigkeiten, über die wir uns vorhin geäußert haben. Die größte hat Breuer beseitigt: die Vertuschung der eigentlichen Streitfrage. Es bleiben aber noch manche bestehen.

Man tut der Orthodoxie Unrecht, wenn man ihr subjektive Unehrlichkeit vorwerfen würde. Es wäre nicht nur unrecht, es wäre anmaßend, lächerlich, sinnlos und – gleichgültig. Wir sagen dies nicht zur Abschwächung, aus Lauheit. Ganz im Gegenteil! – Die orthodoxe Taktik ist nur dadurch möglich, daß sie sich nie Mühe gibt und nie Mühe gegeben hat, das Wollen des politischen Zionismus zu verstehen. Mit der Etikette Apikorsuth versehen, ist es nicht Gegenstand einer ernsthaften

Auseinandersetzung. Wozu überhaupt Auseinandersetzung, da man ja weiß, wahr und wahrhaftig *weiß*, daß man Recht hat und die Anderen die Irrenden sind! Man hat immer, man hat grundsätzlich ein gutes Gewissen ... Aber bedeutet der unerschütterliche Besitz eines guten Gewissens nicht – den Verlust des Gewissens überhaupt?

Man traut seinen Augen kaum, wenn man über Herzl liest: er habe »einen tollkühnen Sprung unter die Großmächte gewagt«, welcher Sprung nur durch das »wunderbare Zusammenwirken« mit dem Weltkriege das nationale Heim ersprungen habe. Ist das gewissenhaft? Wenn wir recht unterrichtet sind, wußte Herzl, daß das jüdische Volk den Völkern für ihre etwaige politische Leistung eine politische *Gegen*leistung zu bieten habe. Es handelt sich also nicht um einen »Sprung«, sondern um das Ausspielen Macht gegen Macht, wie in aller Politik. Daher besteht zwischen den realen Grundlagen des politischen Zionismus und den realen Grundlagen des Weltkrieges kein wunderbarer, sondern ein natürlicher Zusammenhang. Wir erinnern daran, daß die Zerstörung der Türkei und der Kampf für die Minoritäten Kriegsziele der Entente waren, und daß die Entente, vor allem England, ein *Interesse* an einer wohlwollenden jüdischen Öffentlichkeit hatte. Die Genialität Herzls besteht nicht in einem »Sprung« und nicht in einem »Schrei«, sondern in der Politisierung des jüdischen Volkes.

Mit einer Widerlegung der Tatsachen-Behauptung würde man unserem Gegner nicht gerecht. Man muß weiter fragen: Was ist der Zweck der Breuerschen Behauptung? Was läßt sich mit ihr erreichen? Erstens: Die Verwirklichung des politischen Zionismus eine Folge des Weltkrieges – keine schlechte Brandmarkung des Zionismus in den Augen des schwarz-rot-goldenen Staatsbürgers. Zweitens: Die Balfour-Deklaration keine eigene Leistung des Zionismus – ein Geschenk der Stunde, der Geschichte, der Vorsehung. Also kann auch die Orthodoxie sich bedenkenlos ihrer bedienen.

In ähnlicher Weise ergibt sich, daß der Zionismus aus dem jüdischen Volk ein Volk wie alle anderen Völker machen will. Vor Jahren sprach man in diesem Sinne wohl von »Verwirklichung«. Je mehr nun aber das ursprüngliche Wollen Herzls lebendig wird, um so deutlicher sehen wir die Unmotiviertheit des Normalitätswollens ein. Nicht »ein Volk wie alle anderen Völker« ist das Programm des selbstkritischen Zionismus, sondern nur dies, daß Auserwähltes-Volk-Sein nicht heißen müsse: ein Volk von Händlern und Advokaten. Darin liegt kein »Kampf gegen die Herrschaft Gottes, Kampf gegen die Herrschaft der Thorah Gottes«.

Von »Kampf« ist überhaupt nicht die Rede, höchstens von Distanz. Und diese Distanz ist nicht im Willen zur Normalität begründet – der Zionismus ist keine Depressions-Erscheinung – wir protestieren gegen solche Unterstellungen und werden sie im Wiederholungsfalle nicht mehr als gutgläubigen Irrtum ansehen können – sondern darin, daß die dogmatischen Voraussetzungen der Orthodoxie durch die europäische Kritik als fragwürdig erkannt sind. Wenn die Orthodoxie entschlossen ist, auf *dieser* Basis zu kämpfen – der Zionismus wird sich dem Kampfe nicht versagen: wiewohl er sich nicht auf diese Überlieferung, sondern nur auf die Vernunft berufen kann.

Biblische Geschichte und Wissenschaft

(1925)

Ernst *Simon*, der sich in der vorletzten Nummer des »Jüdischen Wochenblatts« mit dem *Geschichtswerk Dubnows* auseinandersetzt, verwahrt sich gegen Dubnows Programm einer jüdischen Geschichtsschreibung, die sich nicht von dogmatischen und scholastischen Begriffen leiten lasse, mit der Bemerkung, daß das Judentum der wissenschaftlichen Forschung nicht von außen her Dogmen vorsetze. Simon nimmt an, daß sich Dubnow noch allzu sehr in der heute sinnlosen Rolle eines »Befreiers« vom Joche der Tradition fühle. In der Tat scheint Dubnow mit seiner Forderung offene Türen einzurennen. Wozu also diese Geste? Sie ist nötig; daß und warum sie nötig ist, hoffen wir im Folgenden zeigen zu können.

Wenn *Dubnow* sich im Interesse echter Wissenschaft gegen ihr äußerlich vorgesetzte oder gegen traditionell mitgeschleppte Dogmen wendet, so wendet er sich ganz ohne Zweifel eben damit auch gegen die jüdische Tradition. Es geht um das zentrale Dogma: Gottes Existenz, Gottes Wirken in der Welt, vorzüglich in der Geschichte Israels. Verdecken wir doch nicht den eigentlichen Streitpunkt: Von diesem Dogma *weiß* die Wissenschaft nichts, und das Glauben verbietet sie sich grundsätzlich. Nun erzählt die Schrift, daß Israels Glück – wohlgemerkt: Israels äußeres politisches Glück – der Lohn gewesen sei für seinen Gehorsam, und umgekehrt sein Unglück die Strafe für seinen Abfall. So steht geschrieben. Und wer diesen Kausal-Nexus leugnet, vielleicht leugnet gerade auf Grund der tieferen, jüdischeren Einsicht, daß nichts in unserer Hand ist bezüglich des Glückes der Bösen und des Schicksals der Frommen – der erklärt damit, daß nicht alles, was in der Schrift steht, wahr ist. Er leugnet damit die Verbal-Inspiration, auf die sich der »Israelit« in seiner letzten Nummer, als auf die Feste des rechten Glaubens im Kampf gegen die grundsätzlich rebellische, weil autonome Wissenschaft, zurückzieht. Denn »Verbal-Inspiration« heißt ja nicht

nur: der Schriftinhalt stammt von Gott und ist nicht das Gemächte von Menschen, sondern eben damit auch: er ist wahr. Und ganz konsequent handelt der Orthodoxe, wenn er sich gegen eine Äußerung des »Jewish Chronicle«, daß man nicht alle Berichte der Genesis als wahr anzusehen habe, verwahrt.

Nun wissen wir alle, wozu dieser Standpunkt führt: der Glaube wird notwendig bagatellisiert zum Glauben an Mirakel und Absonderlichkeiten. Der erste Jesaja hat den Namen des Perser-Königs Cyrus vorausgewußt; Jona saß wirklich im Bauche des Fisches; und wenn es in der Schrift stände, wäre auch zu glauben, daß der Fisch im Bauche des Jona gewesen und Jona seinerseits ihn ausgespien hätte, wie der fromme Bryan folgerichtigerweise zugab; die chronologischen Unstimmigkeiten werden zu unergründlichen Geheimnissen. Wir meinen, die Aufklärung hätte diese Orthodoxie zu Tode gelacht, und wenn wir gutmütigerweise heute über die Aufklärer lachen, so vergessen wir, daß es auch heute noch eine Orthodoxie gibt. Nach einem Blick in den »Israelit« braucht man wieder Voltaire. (Wie z. B. die aufklärerische Behandlung der Gestalten Abrahams und Davids ein unverächtliches Gegengewicht gegen manche Ladung homiletischen Schmalzes ist.)

Wie ist eigentlich noch heute Orthodoxie, mit Glauben an Verbal-Inspiration und Wunder, möglich? Darauf die Antwort: diese Orthodoxie ist orthodox nicht *wegen* Verbal-Inspiration und Wunder, sondern *trotz* Verbal-Inspiration und Wunder; wenn ihr am Gesetze liegt, so etwa deshalb, weil sie meint: nur göttliche Leitung bewahre die Menschheit vor dem »Wahnsinn des Völkermords«; weil sie in der Theokratie, die den Mann auf die Familie verweist und nicht auf den unpersönlichen Staat – das jüdische Herz spricht –, den einzigen radikalen Schutz gegen die den Staat beherrschenden Machtinstinkte sieht. (Das Buch, das den Mann wieder ganz der Familie zurückgeben möchte, führt den Titel: Elijahu. Nur schade, daß wir so wenig, so gar nichts von dem Familienleben dieses Propheten wissen.) Um solcher »tieferen« Bedeutung des Gesetzes willen also schluckt man die Dogmen, ganz, ungekaut, wie Pillen. Man meint, das Gesetz verliere ohne die Inspiriertheit seine verpflichtende Kraft, und vergißt, daß man es selber ja gar nicht auf die Inspiration begründet. »Nicht also die Orthodoxie, sondern eine gewisse schielende, hinkende, sich selber ungleiche Orthodoxie ist so ekel!« (Lessing).

Nehmen wir also an: die Verbal-Inspiration sei dahingefallen, dieses Dogma trete nicht mehr die freie Forschung zu Boden – so ist *dennoch*

die Dubnowsche Forderung berechtigt. Zugegeben, daß die Bibel, speziell die Thorah, der Niederschlag einer Jahrhunderte langen Entwicklung ist – was ja im Grunde heute jeder annimmt – und nicht in einem Diktat auf dem Sinai ihren absonderlichen Ursprung habe: so bleibt dennoch die zentrale Schwierigkeit bestehen, daß die Schrift unzweideutig, hart, niederzwingend von dem Tun Gottes spricht: Gott liebt, erwählt, belohnt, straft, ist Herr der Welt, auch und gerade der Natur. Von alledem weiß die Wissenschaft nichts und kann sie nichts wissen – denn sie verbietet sich das Glauben. Was tut die Wissenschaft, wenn sie auf die Bibel stößt? Sie hat kein Recht, von einem Faktor, einer wirkenden Macht, genannt »Gott«, zu sprechen; sie muß davon sprechen, daß die Schrift von Gott spricht, aber die Geschichte der Herrschaft Gottes wird ihr notwendigerweise zu einer Geschichte der Theophanie; sie muß Psychologie werden; sie muß verstehen, in welchen letzten Erfahrungen die Rede von »Gott« gründet; sie muß »Gott« analysieren. Gott ist nicht Subjekt, Gott ist ihr nur noch Objekt. Dies die Signatur der Bibelwissenschaft unserer Zeit – und dies meint Dubnow, dies muß er meinen, wenn er sich theologische Vorurteile verbittet.

Der Atheismus der heutigen Bibelwissenschaft ist offenbar. Wenn er nicht so offenbar ist, daß ihn jeder mit Händen greifen könnte, so liegt dies an dem Zufall, daß diese Wissenschaft vorwiegend in Händen von Professoren der Theologie ist; daß die dem menschlichen Herzen seit Menschen-Gedenken eingepflanzte Neigung, auf »Gott« zu reagieren, sich nicht über Nacht ausrotten läßt; daß man nicht ungestraft als Atheist Psalmen und Propheten liest; vor allem daran, daß diese Wissenschaft ihren Sitz in Deutschland hat, dem Lande der »Versöhnungen« und der »Aufhebungen«.

Als Juden sind wir radikal, lieben wir keine Kompromisse. Hängen wir der Katze die Schelle an! So denkend, wandte ich mich an einen jüdischen Bibelforscher mit der Frage: Warum verbietet sich diese Wissenschaft das Glauben, das sie sich nur freizugeben brauchte, um freie Bahn für eine neue biblische Theologie, theologische Exegese der Bibel zu bekommen? (Die Tüchtigen haben sich die Bahn freigemacht – man sehe in die Zeitschrift »Zwischen den Zeiten«.) Darauf bekam ich etwa folgende Antwort:

»Der Respekt vor einer über Jahrtausende hinwegreichenden Geschichte, der Respekt insonderheit vor der ehrwürdigen Geschichte unseres Volkes, verbietet uns heute den Gebrauch des Wortes ›Gott‹. Was im Zeitalter Goethes vielleicht noch erlaubt war: Alles, in dessen

Gefühle man selig sein konnte, ›Gott‹ zu nennen, wäre heute – bei geschärfterer Empfindung für seelische Abstände – eine nicht zu ertragende Unredlichkeit. Es geht nicht an, von Gott zu sprechen, wenn man an die Macht Gottes über die Natur nicht glaubt. Der Menschen Herzen wie Wasserbäche zu lenken – dies vermöchte auch ein Geschöpf unserer Einbildung, wie die Religionsgeschichte, wie die tägliche Erfahrung lehrt. Ohne die Macht über die Natur wäre Gott in Wahrheit ohnmächtig. Ich bin kein Unmensch: ich verlange keine Wunder – die Schöpfung wäre mir genug. Aber wer wagt heute noch, die Schöpfung zu lehren? (Ich sehe ab von der Orthodoxie, die, im Besitz der Wahrheit – eines durch Bibelzitate gestützten Neukantianismus –, sich gegen die Wissenschaft absperren kann.) Dieses Kriterium sauge ich mir nicht aus den Fingern. Hermann Cohen zum mindesten – einer der Letzten von denen, die von Gott noch reden durften – war Jude genug, gerade in der Macht Gottes über die Natur ein unerläßliches Moment, um nicht zu sagen: den Grundsinn des Gottesgedankens zu sehen. Eminent jüdisch erscheint mir diese Auffassung, und mit Recht, sofern Heinrich Heine damals, als er vom ›Drauflosexistieren durch die Ewigkeiten alle‹ sprach, an jüdischer Lebendigkeit teilhatte. Mögen tausend Eigentlichkeiten einer naiveren Religion auch als Symbole weiterleben dürfen – die Religion wird zu einem Maskenball, wenn die Macht Gottes über die Natur in uneigentlichem Sinne verstanden wird.«

So also antwortet uns die Bibelwissenschaft auf unsere Frage, und so glaubt sie, ihrem Namen Ehre zu machen: kritisch zu sein, streng gegen sich selbst, sich alle Verweichlichung und alle Bequemlichkeit verbietend. Man mag über den Wert der Dubnowschen Geschichtschreibung denken wie man will – das Wollen dieses Mannes, das sich die Freiheit vom theologischen Vorurteil vorsetzt, gereicht ihm zur Ehre; dieses Wollen ist von der größten Dringlichkeit auch heute noch. Es hat ein scharf umrissenes Angriffsziel: die theologische Auffassung der biblischen Geschichte, welche Auffassung den strengen Begriff von Gott, als Herrn der Welt, nicht nur der Menschenwelt, voraussetzt. Es wendet sich nicht wider die wortgläubige Orthodoxie – dieser Kampf ist ausgekämpft; es wendet sich auch nicht wider die, die Gottes Namen unnützlich führen, indem sie ihm die Macht über die Natur – nicht ausdrücklich, bewahre! aber stillschweigend, sehr stillschweigend – absprechen.

Sehr aktuell, sehr notwendig also scheint uns die ehrliche Herausstellung des Dubnowschen Programms zu sein. Daß dieses Programm

praktisch nicht revolutionär ist, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. Praktisch rechnet kein Forscher damit, daß es in der biblischen Zeit so zugegangen ist, wie es die Quellen uns glauben machen möchten: daß die frommen Richter und Könige auf Grund ihrer Frömmigkeit Glück, die unfrommen hingegen auf Grund ihrer Unfrömmigkeit Unglück hatten. Er wird der Meinung sein, daß Gott auch damals mit den stärkeren Bataillonen war, wobei sich von selbst versteht, daß Stärke nicht mit zahlenmäßiger und kriegstechnischer Überlegenheit identisch ist und z. B. »Eifer für Gott« – nüchtern geurteilt – eine für die Moral des Heeres und damit für seine Stärke gar wesentlicher Faktor ist – gleichgültig, ob Gott existiert und hilft oder nicht. In dieser Meinung wird ihn die Beobachtung bestärken, daß bisweilen in den Quellen die Auffassung von dem »natürlichen« Kausalverhältnis durchschimmert: man lese etwa die traditionellen Kommentare zu Richter 1 v. 19 und sehe, welcher Verrenkungen es bedarf, um den friderizianischen Wortsinn mit der Auffassung der Tradition zu vereinigen. Die biblischen Quellen geben uns also selber die Möglichkeit, zu einer vielleicht nicht tiefsinnigen, dafür aber richtigen Auffassung von der Frühzeit unseres Volkes zu gelangen. Es wird uns eben damit nahegelegt, anzunehmen, daß die theologische Auffassung dieser Frühgeschichte einer Zeit entstammt, in der es politisches Leben und daher auch politisches Verstehen nicht mehr gab. Davon hängen die aktuellsten Folgen ab. Wenn zum Beispiel die Errichtung des Königtums unter Saul erst später, im Exil, zu einem Abfall stilisiert worden ist – wenn ursprünglich, wie die Quellen durchschimmern lassen, selbstverständliche elementare Notwendigkeiten und *nicht* das Theater irgendeines hysterischen Normalitätsrausches das Königtum erzwangen – wenn die spätere Stilisierung zwar die Wirkung der Prophetie, aber doch die Wirkung der Prophetie auf ein politischer Verantwortung entwöhntes Volk ist – dann haben die sich auf die Tradition berufenden Bekämpfer unseres Politischen Zionismus keinen leichten Stand.

Franz Rosenzweig und die Akademie für die Wissenschaft des Judentums

(1929)

Das eigentliche Gründungs-Dokument der Akademie für die Wissenschaft des Judentums ist der offene Brief »Zeit ist's . . . Gedanken über das Bildungsproblem des Augenblicks«, den Franz Rosenzweig, mitten im Kriege, an Hermann Cohen gerichtet hat. In diesem Brief wurde der Gedanke der Akademie zum ersten Male entwickelt, so entwickelt, daß die Verwirklichung alsbald in die Wege geleitet werden konnte. Franz Rosenzweig ist der G*ründer* der Akademie.

Franz Rosenzweigs Idee war seiner ausgesprochenen Absicht nach *politisch* gemeint. Es war diesem Mann, der sich als Denker und als Gelehrter um die Wissenschaft so große Verdienste erworben hat, nicht um Wissenschaft zu tun, als um eine »Selbstverständlichkeit«, um etwas, das der Verantwortung vor einer anderen, einer höheren Instanz nicht bedürfte; es war ihm zu tun um das Judentum. Die Verantwortung für unser Sein als Juden hat er als die Norm aller Wissenschaft des Judentums mit einer Eindringlichkeit, die wir nicht vergessen können, behauptet. Franz Rosenzweig wird allen, die sich um diese Wissenschaft bemühen, immer der *Mahner* an ihre eigentliche Aufgabe bleiben.

Als ein »großes Geschenk« der Akademie an die deutsche und die Weltjudenheit hat Franz Rosenzweig, der bis zu seinem Tode der Philosophischen Kommission der Akademie und dem Kuratorium der Hermann-Cohen-Stiftung bei der Akademie angehörte, die »Jüdischen Schriften« Hermann Cohens begrüßt. Dieses Werk wird immer mit dem Namen Franz Rosenzweigs verknüpft bleiben: in seiner Einleitung zu diesen Schriften hat Franz Rosenzweig dem größten Lehrer des deutschen Judentums ein Denkmal gesetzt, das die Erinnerung an diese beiden verehrungswürdigen Männer – an den Gerühmten und an den

Rühmenden – in gebührender Vereinigung allen Späteren überliefern wird.

Der Konspektivismus

(1929)

Der Konspektivismus, die grösste Macht innerhalb der gegenwärtigen Philosophie, ist keine »Richtung«, so wie etwa Materialismus, Positivismus, Idealismus usw. »Richtungen« sind. Er ist eher eine Methode oder ein Stil. Im vorigen Jahrhundert kam die Bestrebung auf, die Philosophie in Philosophie-Geschichte aufzulösen. Diese Bestrebung wird vom Konspektivismus fortgesetzt und in eine neue Bestrebung umgeformt. Beide Bestrebungen setzen voraus, dass das naive Losstürzen auf die Probleme überwunden ist. Diese Überwindung hat ihren Grund in dem Bewusstsein, »dass der Mensch . . . nach einer so langen opfervollen und heroischen Entwicklung die höchste Stufe der Bewusstheit erreicht hat«.* Auf dieser hohen Stufe verbietet sich der Versuch, die Probleme zu lösen, von selbst. Aber während man im vorigen Jahrhundert noch so naiv-reflektiert war, die Probleme überhaupt zu leugnen, ist der Konspektivismus voll des reflektiert-reflektierten Wissens, dass es Probleme, schwere, vielleicht unlösbare Probleme gibt; er sieht geradezu seine Aufgabe darin, den Sinn für die Problematik zu wecken und zu schärfen; er löst die Probleme allerdings nicht selbst; er macht nicht einmal Anstalten, sie zu lösen; aber er behält es sich vor, sie zu lösen, in der Zukunft, vielleicht in naher Zukunft, sozusagen das nächste Mal; kurz er ersetzt die Lösung der Probleme und die Leugnung der Probleme durch das Ringen mit den Problemen.

Der Fortschritt von der naiven Reflektiertheit zur reflektierten Reflektiertheit hat zur Folge, dass die Philosophie sich einen neuen Gegenstand schafft. Die naiv-reflektierte Philosophie löste sich in Geschichte der Philosophie auf; sie zergliederte die Philosophien der Vergangenheit; die reflektiert-reflektierte Philosophie befasst sich ausschliesslich mit der

---

* [Handschriftliche Notiz am oberen Rand des Typoskripts:] Alle Zitate stammen aus Mannheims »Ideologie und Utopie«.

Philosophie der Gegenwart. Nun ist der Rückgang auf frühere Standpunkte bisweilen auch noch heute unerlässlich; aber die bewunderungswürdige Arbeitsteilung, die der nunmehr erreichten hohen Stufe entspricht, erlaubt es dem Gegenwarts-Denker, die Bereitstellung der Vergangenheit den Historikern anzuvertrauen. Setzen wir etwa den Fall, ein konspektiver Geist sehe sich veranlasst, sich mit dem Problem der Utopie zu befassen; er erfährt, dass Thomas Münzer für die Geschichte der Utopie sehr viel bedeutet; er wird sich dann die einschlägige Literatur vornehmen, insbesondere Holls Aufsatz über Luther und die Schwärmer, und aus ihr eine erschöpfende Kenntnis des Tatbestands gewinnen. Dieses Verfahren ist unbedenklich. Denn wenngleich die Beschränktheit des Historikers zum grössten Misstrauen gegen dessen *Werturteile* zwingt: die Objektivität des Historikers gestattet es dem Benutzer, sich aus den von dem Historiker angezogenen Belegstellen ein zuverlässiges Bild von den *Tatsachen* zu machen. Indessen ist, wie schon angedeutet wurde, der konspektive Denker von dem Historiker nur gelegentlich abhängig; gewöhnlich befasst er sich mit gegenwärtigen Erscheinungen, zu deren Vermittlung er keines Dritten bedarf. Wir können nunmehr eine erste Definition des Konspektivismus versuchen: der Konspektivismus befasst sich nicht, wie die naive Philosophie, unmittelbar mit den Problemen; auch nicht, wie die naiv-reflektierte Philosophie, mit der Geschichte der Philosophie; sondern ausschliesslich mit der Philosophie der Gegenwart.

In dem Augenblick, in dem sich der Konspektivismus konstituiert, eröffnen sich neue, früheren Geschlechtern völlig unbekannte Horizonte. Wir weisen hier nur auf die abgründige Problematik hin, die dem Konspektivismus selbst innewohnt. Wir sagten, er befasse sich nur mit der gegenwärtigen Philosophie. Was geschieht, wenn *alle* gegenwärtigen Philosophen konspektive Denker sind? Diese Möglichkeit ist nicht auszudenken; aber dass ihre Realisierung unmittelbar bevorsteht, daran ist nicht zu zweifeln. Sehen wir recht, so wird dann die Begegnung und das Gespräch der konspektiven Denker das Thema und die Methode der Philosophie werden. Doch, wie gesagt, so weit sind wir vorläufig noch nicht. Vorläufig gibt es noch eine Anzahl naiverer Geister, die sich unmittelbar mit den Problemen befassen. Daher hat der konspektive Denker vorläufig noch die Möglichkeit, sich mit naiven Philosophen zu befassen, sich zwischen diesen Philosophen hin und her zu bewegen. Diese Bewegung heisst Dialektik. Die Dialektik ist die Vorstufe der Begegnung und des Gesprächs, also die Vorstufe der Stufe, auf der die

konspektiven Denker ganz unter sich sein werden. Auf dieser Stufe angelangt, wird der Geist sein An- und Für-Sich-Sein erreicht haben; im konspektiven Geist wird sich die Wahrheit des Geistes überhaupt enthüllen. Im sokratischen Gespräch von Graf Keyserlingk, Peter Wust, Arthur Liebert, Margarete Susmann u. a. stellt sich auf höherer Stufe die Ausgangs-Situation der Philosophie wieder her.

Der Siegeszug des Konspektivismus ist nicht dadurch aufzuhalten, dass rückständige Geister immer wieder Parolen wie »zu den Sachen selbst!«, »zurück zu den Quellen!« usw. ausgeben. Durchdrungen von dem Bewusstsein, dass alles gegenwärtig Wirksame gleichwertig ist, nimmt der Konspektivismus die Gründlichkeit dialektisch in seine Position auf; er verwandelt die naive Gründlichkeit dialektisch in eine Gründlichkeit höherer Ordnung. Wie bequem sich die Gründlichkeit dem konspektiven Denken einfügt, zeigt klärlich der Umstand, dass auch die konspektiven Denker die Forderung der philologischen Genauigkeit und der methodischen Exaktheit erheben.

Da diese Bemerkungen den Zweck verfolgen, in den Konspektivismus einzuführen, so dürfte ein kurzer Hinweis auf die natürlichste Art des Zugangs zur konspektiven Literatur am Platze sein. Der Anfänger darf sich nicht dadurch abschrecken lassen, dass in dieser Literatur so viel vom Ringen gesprochen wird; er muss bedenken, dass das Ringen eine schöne, ja anmutige Gebärde sein kann. Er beginnt am besten mit der Lektüre der Literatur- und Unterhaltungs-Blätter, die den weitverbreiteten demokratischen Zeitungen beiliegen. Hier lernt er mühelos die ersten Begriffe kennen; er erspart so den zeitraubenden Umweg über die naiven Probleme und über die Geschichte der Philosophie; er erfährt, wie man in wenigen Minuten mit ein paar geschickten Handgriffen, unter Verwendung von Gedankenstrichen, Frage- und Ausrufe-Zeichen, Positionen umstürzt oder gar aufhebt, zu deren Errichtung es eines Jahrzehnts oder noch längerer Zeit bedurfte; er begreift auf diese Weise von vorne herein den gewaltigen denktechnischen Fortschritt, den die konspektiven Methoden gebracht haben; er lernt diese Methoden unschwer selbst handhaben. So vorgebildet schreitet er zur Lektüre der konspektiven Zeitschriften-, Broschüren- und Buch-Literatur; diese Literatur erkennt er ohne weiteres an Titeln wie: »Strömungen des gegenwärtigen Denkens«; »Neue Wege der (bzw. zur) Philosophie«; »Geist und Welt der Dialektik«; »Die Auferstehung der Metaphysik«; »Denker der Zeit« u. ä. Wenn er sich an diesen klassischen Werken geschult hat, so kann er sich der vor-konspektiven Literatur zuwenden und sich an

deren dialektischer Verarbeitung in Aufsätzen, Broschüren und Büchern schrittweise versuchen.

Wenn ein Naiver in angestrengter Arbeit sich einen Begriff erobert, ihn »mit schonungsloser Rücksichtslosigkeit auch sich selbst gegenüber« zu Ende gedacht, seine Gedanken zu Papier gebracht und schliesslich aus irgend welchen Gründen veröffentlicht hat, so steht es jedem frei, sein Buch zu lesen. Wie einer es liest, das hängt davon ab, was für ein Mensch er ist. Ist er vernagelt, hat er eine »kategoriale Apparatur« zur Hand, so wirft er das Buch beiseite: als »metaphysisch«, wenn er Positivist, als »psychologisch«, wenn er Neukantianer, als »unexistentiell«, wenn er Angehöriger der religiös-metaphysischen Erneuerungs-Bewegung ist. Ist er aber offen für alles Neue, ist er also prädestiniert für den Konspektivismus, so merkt er, dass in dem Buch ein Wort von morgen gesagt wird. In diesem Fall – er allein hat öffentliches Interesse – geschieht weiter Folgendes: der hellhörige Leser nimmt das neue Wort in seinen Wortschatz auf; er liest andere Bücher, darunter das eine oder andere von vielleicht eben so grosser Bedeutung wie das zum Beispiel genommene erste Buch; auch in diesen Büchern begegnen ihm neue, aufzunehmende Worte; seine Philosophie wird immer universaler; mühelos überwindet er die Einseitigkeiten der verschiedenen Naiven. Selbstverständlich denkt er über die verschiedenen Grund- und Stich-Worte nach; es gehen ihm Zusammenhänge auf; er setzt sich hin und schreibt; das Ergebnis solchen Ringens ist eine Synthese, d. h. ein Aufsatz oder eine Broschüre oder ein Buch, worin die verschiedenen Worte dialektisch verbunden werden. Die dialektische Verbindung der Grund- und Stich-Worte, die in der gegenwärtigen Philosophie auftreten,- dies und nichts anderes ist Konspektivismus. Daher ist der Konspektivismus kein Standpunkt, sondern eher eine Methode; genauer: er ist eine literarische Gattung. Konspektiv sind jene Bücher, in denen die Geltung, der Wert, die Gestalt, der Lebensstrom, die Dialektik, der existierende Denker, die Produktionsverhältnisse, die Weltanschauung, die Struktur, die Ontologie usw. usw. in bacchantischem Taumel sich bewegen.

Um solche Bücher zu schreiben, bedarf man eines eigentümlichen Stils. Den konspektiven Stil kennzeichnen u. a. die Sätze mit »ohne«; man schreibe etwa: ohne die grosse Bedeutung des Hegelianismus zu verkennen, wird man doch so viel kritisches Gewissen haben müssen, um zuzugestehen, dass diese Philosophie den Erfordernissen einer existentiellen Weltanschauung nicht voll genügt. Ferner sind in konspektiver Prosa notwendig die Adjektiva auf »haft«; während der Naive die

Endung »haft« nur in Wörtern wie fabelhaft, schauderhaft usw. gebraucht, ist es Sache des konspektiven Schriftstellers, »gestalthaft«, »bildhaft«, »raumhaft« usw. dem alltäglichen Sprachgebrauch zugänglich zu machen. Diese Andeutungen mögen vorläufig genügen. Erwähnt sei nur noch, dass der konspektive Stil eine befruchtende Wirkung auf die Sprache der Gebildeten ausgeübt hat. Wenn ein Kaufmann, Richter oder Arzt aus einer Einstellung heraus irgendwie für eine Weltanschauung nicht optieren kann, wenn er irgendwie eine metaphysische Verankerung in absoluten Werten für erforderlich hält, so verdankt er die Möglichkeit hierzu den konspektiven Autoren.

Das Programm des in der Praxis der philosophischen Schriftstellerei längst herrschenden Konspektivismus hat erst jetzt, »ex post«, Karl Mannheim entwickelt. Er nennt das, was besser Konspektivismus genannt wird, »dynamische Synthese«. Man täte Mannheim Unrecht, wenn man ihn ohne Einschränkung als konspektiven Denker bezeichnen würde. In seinem (hier anzuzeigenden) Buch »Ideologie und Utopie«[1] finden sich eine ganze Anzahl naiver, dem unmittelbaren Verkehr mit den Problemen entstammender Bemerkungen, die der konspektiven Bearbeitung noch harren. Mannheims Buch ist nicht so sehr, weil es selbst konspektiv ist, als, weil es, wie schon gesagt, das Programm des Konspektivismus erstmalig entwickelt, der konspektiven Literatur zuzurechnen. Wir haben daher ihm gegenüber eine andere Stellung einzunehmen als gegenüber der eigentlichen konspektiven Literatur; wir werden es also nicht vom Boden des Konspektivismus, sondern vom Boden des naiven Denkens aus und in naivem Ernst besprechen.

Mannheims Buch, das zum Lesen anlockt durch die Interessantheit seiner Gegenstände – die drei Abhandlungen, aus denen es besteht, sind überschrieben: »Ideologie und Utopie«; »Ist Politik als Wissenschaft möglich? (Das Problem der Theorie und Praxis)«; »Das utopische Bewusstsein« –, schreckt zunächst ab durch seinen Bewunderung und Furcht erregenden Reichtum an Fachausdrücken. Da wimmelt es nur so von strukturell, kategoriale Apparatur, Sicht, Situation, Synthese, Deliberation, Ontologie usw. Dieser Verbrauch von Fachausdrücken wäre erträglich, vielleicht sogar notwendig, wenn er im Dienst begrifflicher Strenge stände. Aber ein Ausdruck wie »kategoriale Apparatur« z. B. ist in strenger Rede gerade *nicht* möglich. Warum Mannheim das Wort »Entscheidung«, das als Fachausdruck längst gängig und für jeden

[1] Bonn (Cohen) 1929; 250 Seiten.

erkennbar ist, mit dem Beiwort »ontologisch« schmückt, warum er für Leben »gelebte Ontik« sagt, dies bleibt solange unverständlich, als man noch nicht bemerkt hat, wie wenig genau Mannheim es überhaupt mit dem Schreiben nimmt. Er spricht von soziologischer – also gesellschafts*wissenschaftlicher* – Verknüpfung (137), wenn allenfalls von sozialer Verknüpfung zu reden wäre. Er spricht von der Lösung einer Synthese (122), wenn er die Lösung der Aufgabe, eine Synthese herzustellen, meint. Ellipsen dieser Art werden nicht dadurch erträglicher, dass ihnen Pleonasmen wie »eigentlich letzten Endes« und »schonungslose Rücksichtslosigkeit« das Gegengewicht halten. Wenn Mannheim sagt: »Es konnte ... *diesmal* nicht unsere Aufgabe sein, Probleme endgültig zu lösen«, so möchte man ihm zurufen: aber bitte das nächste Mal. Dabei muss man freilich damit rechnen, dass es ihm das nächste Mal auf Rechthaben ankommen wird; denn er erklärt programmatisch, er wolle die »Widersprüche nicht retuschieren, denn *jetzt* kommt es *noch* nicht auf ein Rechthaben an«. (5). Seine Syntax wird beleuchtet durch einen Satz wie den folgenden: »Für magische Zeiten wird man zwar nicht so intellektualistisch sein anzunehmen, dass auf Grund erkenntniskritischer Erwägungen das magische ›Ordnungssystem‹ verschwand, ...« (57). »auf einer ganz neuartigen Weise« (124) ist auch nicht gerade einwandfreies Deutsch. »Chairos« (201) ist aus Kairos vermutlich nach der Analogie Chaos – Kaos gebildet; gegen die Hypothese, es liege hier ein Druckfehler vor, spricht entscheidend die Tatsache, dass das Wort im Druck hervorgehoben ist, also bei einer Korrektur nicht gut zu übersehen war. Die Aufzählung der formalen Mängel, die dem Buch Mannheims anhaften, liesse sich nach Belieben fortsetzen; die angeführten Beispiele werden genügen, um die den ersten Eindruck wiedergebende Behauptung zu begründen: dieses Buch sei nicht mit der erforderlichen Achtsamkeit geschrieben. Doch dies geht, wenn man will, nur den Verfasser an. Sache des Lesers ist es, sich an das Beachtenswerte zu halten, das sich in dem Buch dennoch findet. Besonderer Beachtung wert sind *die* Gedanken Mannheims, die sich etwa folgendermassen zusammenfassen lassen.

Die Tatsache, dass es verschiedene, entgegengesetzte philosophische und politische Parteien gibt, die einander nicht überzeugen können, war auch früher, unter ganz anderen Voraussetzungen als heute, bekannt. Aber früher interpretierte man diese Tatsache anders als heute. Früher zog man aus ihr etwa *die* Konsequenz, dass man es bisher falsch angefangen habe, dass es darum notwendig sei, einen neuen Weg zu *der*

Wahrheit, der für alle Menschen und Zeiten gültigen Wahrheit, einzuschlagen. Man setzte an die Stelle der bisherigen Systeme ein neues System, das vielleicht von den bisherigen Systemen grundsätzlich in Methode und Form unterschieden war, das aber darum nicht weniger – System war. Diese Möglichkeit besteht heute nicht mehr. Der bleibende Ertrag des 19. Jahrhunderts ist die Einsicht in die historische und soziale Bedingtheit jedes Systems: es gibt kein freischwebendes Denken, jedes Denken ist gebunden an *seinen* historischen und sozialen Ort. Verliert aber damit das Erkennen nicht seinen Sinn? Nein – es ändert ihn nur grundsätzlich. Es verzichtet darauf, der Chimäre zeitloser Wahrheiten nachzujagen; es erkennt seinen Sinn darin, die Gegenwart, das gegenwärtige Leben, die soziale Situation, aus der es stammt, zu verstehen. An die Stelle der Metaphysik tritt die »soziologische Zeitdiagnostik«, die »Situationsanalyse«, der »Situationsbericht«. Diese Wissenschaft erwächst aus dem mit unserem Leben selbst gegebenen Verständnis unserer selbst und unserer Welt; sie entfaltet sich, indem wir die uns zunächst beherrschende, partikulare und bornierte Auffassung in Frage stellen lassen durch die anderen, im selben sozialen und historischen Raum wirksamen, ebenfalls partikularen Auffassungen. Im Vollzug dieser Auseinandersetzung sind wir auf dem Weg zur einzig möglichen Totalität, zu dem totalen Verständnis unserer Situation. In jedem Augenblick müssen wir davor auf der Hut sein, dass sich die bisher gewonnene Einsicht absolut setzt, dass wir uns in ein System flüchten, das uns beruhigt, indem es uns den Horizont versperrt. Die Neigung zu solchen Verabsolutierungen ist freilich mit der menschlichen Natur, mit unserem Denken und Handeln gegeben. »Das ist aber gerade die Funktion historischer Forschung ... in unserer Epoche, dass sie diese notgedrungenen ... Selbsthypostasierungen immer wieder rückgängig macht und in einer steten Gegenbewegung die Selbstvergottung immer wieder relativiert, um auf diesem Wege ein Offensein zur Ergänzung zu erzwingen.« (40).

An dieser Stelle drängt sich dem Leser die Frage auf: wie soll die Ergänzung eigentlich vor sich gehen? Mannheim antwortet: durch die anderen *gegenwärtigen* Auffassungen. Aber wer sagt, dass durch die noch so gelungene »dynamische Synthese« der Auffassungen, die es gegenwärtig von der gegenwärtigen Situation gibt, ein angemessenes Verständnis dieser Situation erzielt wird? Ist es von vorne herein auszuschliessen, dass alle diese Auffassungen gegenüber den selben Grund-Tatsachen blind sind; dass man also diesen Grund-Tatsachen nie be-

gegnet, wenn man sich von vorne herein nur an diesen Auffassungen orientiert? Mannheim setzt ferner voraus, dass die verschiedenen gegenwärtigen Auffassungen *gleichwertig* sind (S. 40: »jetzt gibt es zu viele gleichwertige, auch geistig gleichmächtige Positionen, die sich gegenseitig relativieren . . .«). Er beweist diese Gleichwertigkeit damit, dass man von jeder dieser Positionen aus Sachverhalte sieht, die man von den anderen Positionen aus nicht, oder wenigstens nicht *so*, sieht. Aber sind denn alle Sachverhalte gleich wichtig? Sind alle Aspekte gleich radikal? Was entscheidet über Wichtigkeit und Radikalität? Die Totalität! Mannheim nimmt nun an, nur die Auffassung sei total, die als »Synthese« allen anderen Auffassungen gerecht wird. Ist aber von vorne herein auszuschliessen, dass die totale Auffassung höchst »ungerecht« ist? Um zu wissen, welche Tatsachen für eine totale Auffassung im Zentrum stehen müssen, muss man wissen, welche Tatsachen zentral *sind*; dies aber erfährt man nicht, wenn man die gegenwärtig herrschenden Auffassungen gegeneinander anlaufen lässt. Hier rächt sich das voreilige Urteil Mannheims über die »Ahnungslosigkeit« Rankes (63), der da sagte: »Aus allen Ketzereien der Welt könntest du nicht entnehmen, was das Christentum ist; du musst das Evangelium lesen, um es kennen zu lernen.« Dieser Satz ist nicht ahnungslos und nicht ahnungsvoll, sondern schlechterdings wahr. Aus der Einsicht in die Situations-Bedingtheit des Denkens folgt nicht, dass man nicht die Situation ursprünglich, frei von den herrschenden Auffassungen zu Gesicht bekommen könnte. Diese Freiheit fällt niemandem in den Schoss; sie muss erobert werden durch die Erkenntnis der Tradition, in der wir befangen sind, als solcher. Diese Tradition lässt sich freilich nicht durchschauen, wenn man – was Mannheim durchgängig tut – sich nur an den neueren Jahrhunderten orientiert. Wenn Mannheim vor-moderne Entwicklungen in Betracht zieht, dann nur den »Traditionalismus« im Gegensatz zum modernen »Rationalismus«, die »mittelalterlich-christliche objektive Welteinheit« im Gegensatz zu der »verabsolutierten Subjekteinheit der Aufklärung« oder allenfalls das »magische System« und »die Propheten«: die Grundlagen unserer wissenschaftlichen Tradition, die in dem griechischen Altertum liegen, werden in Mannheims Buch, das die Frage nach dem Sinn der Wissenschaft, insbesondere nach der Möglichkeit von Politik als Wissenschaft stellt, vergessen! Und dieses Vergessen lässt sich *Mannheim* zu Schulden kommen, der verlangt und hofft, dass die Geschichte der Wortbedeutungen »auf der Höhe der gegenwärtig möglichen methodischen Exaktheit erforscht werden wird«. (38).

Aber sehen wir ab von dem Mangel an »methodischer Exaktheit«, an »philologischer Genauigkeit« (1), von diesem Versagen gegenüber Forderungen, die Mannheim ja selbst aufstellt; unterstellen wir ferner, dass faktisch jede in einer Situation mögliche Analyse dieser Situation »irgendwie« eine »Synthese« aus den in dieser Situation wirksamen, extremen Positionen ist: darf man darum dieses *Schicksal* alles Forschens zum *Prinzip* des Forschens machen? Mannheim spricht von der Gefahr, die in der »falschen Kontemplation der forschenden Einstellung« gegenüber der politischen Praxis liegt. Nun – die selbe Gefahr besteht gegenüber der wissenschaftlichen Praxis. Mannheim, der an vielen Punkten hart an die Grenzen des Liberalismus geführt wird – und zwar durch die illiberalen Elemente, die er in »dynamischer Synthese« dem ihn tatsächlich beherrschenden Liberalismus einverleibt –, überschreitet diese Grenzen in Wahrheit nicht. (Unter diesem Gesichtspunkt ist besonders interessant Mannheims Interpretation des Fascismus, auf die wir aber hier nicht eingehen können). Wir sagen: der Liberalismus beherrsche Mannheim, und wir sagen es mit Recht, sofern es das Wesen des Liberalismus ist, in kontemplativer Haltung gewonnene Einsichten zu Prinzipien der Praxis zu erheben. –

Die von Mannheim angestrebte »Situationsanalyse« will nicht »wertfrei« sein. Sie ist sich darüber klar, dass in dem Willen, zu erkennen, *was ist*, in diesem Willen, der sich jede Flucht und jede Lüge verbietet, eine »Wertung« steckt; dass zuvor mit unserem Leben, aus dem sie ja entspringt, Werten, Stellungnehmen, Loben und Tadeln gegeben ist; dass sie nur möglich ist auf Grund einer den Blick leitenden, den Horizont erhellenden »Entscheidung«. Diese »Entscheidung« steht am Anfang; aber nicht als Axiom, aus dem dann ins Beliebige gefolgert wird, sondern als untergründlicher Antrieb des Fragens, der im Vollzug der Auseinandersetzung ausdrücklich gemacht, verstanden, erprobt und bezweifelt wird. Die also je in einer »Entscheidung« begründete Situations-Analyse bewährt sich als Enthüllung von Ideologien, indem sie »überholte und überlebte Normen und Denkformen, aber auch Weltanschauungsarten«, welche die gegenwärtige Situation nicht klären, sondern verdecken, als solche aufweist (51). – Eine »Entscheidung« liegt der eine »dynamische Synthese« anstrebenden »soziologischen Zeitdiagnostik«, liegt insbesondere der ebenfalls von Mannheim geforderten »Politik als Wissenschaft in Gestalt einer politischen Soziologie« (143) zu Grunde, die Entscheidung nämlich für eine Politik der Mitte, deren Träger die »sozial freischwebende Intelligenz« sein soll. Die Intel-

lektuellen-Schicht – so lautet Mannheims These – ist als Trägerin des »Geistes« der »prädestinierte Anwalt der geistigen Interessen des Ganzen«. Diese Schicht ist keine Klasse; sie verdankt ihre Einheit nicht ihrer wirtschaftlichen Situation, sondern der »Bildung«. Die Intellektuellen, die als Einzelne klassen-bedingt sind und in gewissen Grenzen immer bleiben, haben in der Bildung »ein homogenes Medium«, in dem die heterogenen Klassen-Tendenzen sich auseinandersetzen können; der durch die Bildung ermöglichte geistige Kampf ist ein »verkleinertes Abbild« der Klassenkämpfe. Als Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist zu erwarten eine »Totalorientierung« über die soziale Situation, wie sie von den extremen Klassen- und Partei-Standpunkten aus nicht zu erreichen ist; nicht aber eine »eigene Intellektuellen-Politik«, die in der Zeit der Massenaktionen kaum möglich sein dürfte. Die Intellektuellen-Schicht hat die Möglichkeit und die »Mission«, eine »dynamische Vermittlung« zwischen den einander entgegengesetzten Klassen, zwischen dem »rücksichtslosen Vertreten der Prinzipien von gestern« und der »einseitigen Betonung des kommenden Tages« intellektuell vorwegzunehmen und so in die Wege zu leiten (121–134). Wir lassen dahingestellt, ob eine derartige Beeinflussung der Politik in der gegenwärtigen Situation überhaupt möglich ist; wir weisen nur noch auf eine Andeutung hin, die Mannheim im Zusammenhang seiner Abhandlung über Politik als Wissenschaft fallen lässt, auf eine Andeutung, deren Tragweite in einem bedauerlichen Missverhältnis zu ihrer Ausgeführtheit steht. Man erinnert sich, welche Bedeutung für Max Weber der Unterschied von Gesinnungs- und Verantwortungs-Ethik hatte. Irren wir uns nicht sehr, so war die Einsicht in diesen Unterschied das tiefste und stärkste Movens seiner Überzeugung von der wissenschaftlichen Unaustragbarkeit moralischer Gegensätze; denn hier schienen sich zwei unzurückführbare, unbegründbare, unbedingte Möglichkeiten menschlichen Verhaltens gegenüberzustehen, die jeden Menschen vor ein Entweder-Oder zwangen. Es ist kein Zweifel: Max Weber stand vor *dieser* Wahl. Stehen wir noch heute vor ihr? Fassen wir die Bemerkung, die Mannheim am Schluss seiner zweiten Abhandlung macht, richtig auf, so meint er, dass die Gesinnungs-Ethik keine ewige Möglichkeit, sondern *eine* Stufe in der Geschichte der Menschheit sei, berufen, von der Verantwortungs-Ethik, zu der Max Weber sich bekannte, überwunden zu werden. Verändert aber, wenn dem so ist, die »Entscheidung« nicht grundsätzlich ihren Sinn? Müssen dann nicht die Fragen, die Mannheim sich stellt, ganz anders gestellt werden? Diese Frage führt auf die

grundsätzlichere Frage zurück: wie die Welt, in der die Wissenschaft entstand, vor dem Einbruch des biblischen Bewusstseins aussah? Nur in Orientierung an dieser Welt ist der Horizont zu gewinnen, in dem nunmehr allein radikal gefragt und geantwortet werden kann. In Orientierung an dieser Welt würde sich auch zeigen, dass unter den Voraussetzungen, die Mannheim unausdrücklich hat, gefragt werden muss nicht nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Utopie, sondern nach der Möglichkeit und Notwendigkeit des Planens. Aber eben diese Orientierung fehlt Mannheim ganz und gar.

»Religiöse Lage der Gegenwart«

(1930)*

Ich stände vor einer unlösbaren Aufgabe, wenn ich Ihnen darüber berichten sollte, was heute alles [1]über Religion[1] *geschrieben* wird; denn es wird *unendlich viel* geschrieben: jeden Tag erscheint ein neues Buch, eine neue Broschüre, ein neuer Aufsatz, unsere Frage betreffend. Die Aufgabe erleichterte sich – und die Erleichterung entspricht in unserem Fall nicht so sehr einer Einflüsterung der Bequemlichkeit als einem Gebot der Vernunft – wenn ich mich darauf beschränkte, darüber zu berichten, was heute *gedacht* wird, *gründlich* gedacht wird. Denn so viele Menschen es gibt, die schreiben, so wenige gibt es, die denken, gründlich denken. Ich will nicht behaupten, dass ein notwendiger Gegensatz bestehe zwischen Denken und Schreiben, obwohl sich das nicht so ganz schlecht vertreten liesse. Ich gebe gerne zu, dass es [1]eine Anzahl von[1] Männer[n] gibt, die schreiben, nachdem sie gedacht, gründlich gedacht haben. Nur mit diesen Männern brauchen wir uns zu befassen.

Indessen empfiehlt sich eine weitere Einschränkung. Die meisten auch der gründlichen Schriftsteller sind Apostel eines Meisters. Und hier halten wir uns an das Sprichwort: Man geht nicht zum Schmiedchen, sondern zum Schmied. Es ist gar nicht zu bestreiten, dass die Literatur, die das Verständnis eines grossen und tiefen Geistes fördert, dass der Kommentar einen unverächtlichen Wert hat. Aber der Kommentator ist nicht der Autor. Und wenn wir uns mit der religiösen Lage der Gegenwart befassen, so wollen wir uns nicht durch die Vielheit der Kommentatoren verwirren lassen, sondern uns an die ganz wenigen Autoren halten, an die auctores der Lage.

---

* Referat, zu halten am 21. Dezember 1930 im Bundeslager der Kadimah in Brieselang bei Berlin.

Uns interessiert die religiöse Lage der Gegenwart als *Juden*. Daher nehmen wir ein stärkeres Interesse an denjenigen Autoren, welche, Juden seiend, die gegenwärtige Lage bestimmen. Von den jüdischen Schriftstellern der Gegenwart, die in unserem Zusammenhang interessant sind, ist[2] der weitaus[1] wichtigste ohne allen Zweifel Franz Rosenzweig. Ich werde mich also auf eine Darstellung der Lehre von Franz Rosenzweig beschränken. In der kurzen Zeit, die mir zu Gebote steht, würde ich durch einen Überblick über die verschiedenen Theorien nur Verwirrung stiften. Die gründliche Behandlung eines für die gegenwärtige Lage bezeichnenden und bestimmenden Werkes ist für unseren Zweck viel geeigneter.

Ich kann mich jedoch auch[1] meiner so eingeschränkten Aufgabe nicht zuwenden, ich kann diese so eingeschränkte Aufgabe nicht in der richtigen Weise anfassen, bevor ich nicht das Thema selbst geklärt habe. [1]Bei dieser Klärung wird sich aber herausstellen, dass das Thema *kein ernstes* Thema ist.[1] Ich gliedere daher mein Referat in 2 Teile:

1) Klärung des Themas

2) Die Lehre Rosenzweigs und ihre Problematik.

Die Überschrift[3] meines Referats besteht aus vier Worten, vielmehr, da wir von dem Artikel »der« ohne Gefahr absehen können, aus drei: »Religiös« »Lage« »Gegenwart«. Wir wollen uns diese drei Worte in ihrem durch das Thema festgelegten Zusammenhang der Reihe nach ansehen.

1) *Religiöse* Lage der Gegenwart. Damit ist offenbar nicht eine partikulare Hinsicht gemeint: so wie wir die Lage der Gegenwart als bedingt durch den Versailler Friedensvertrag, durch die Weltwirtschaftskrise, durch die Balfourdeklaration u. ä. betrachten können; auch nicht, dass die religiöse Lage der Gegenwart der politischen, sozialen, wirtschaftlichen, technischen, wissenschaftlichen, künstlerischen Lage gleichgeordnet wäre. Sondern es ist gemeint: die Lage der Gegenwart in der *wichtigsten* Beziehung. Es ist etwa undenkbar, dass das Thema Ihrer Arbeitsgemeinschaft, die Gültigkeit von Normen, Werten und Gesetzen, *nicht* zu unserem Thema gehörte; es gehört vielmehr wesentlich dazu. Es sollte also nicht etwa die philosophische Lage von der religiösen Lage unterschieden und ausgeschlossen werden; sondern Sie sagten gewiss nur deshalb *nicht: philosophische* Lage der Gegenwart, weil sonst die Gefahr bestand, dass hier eine Flut von unverständlichen Fachausdrücken abgelassen würde. Dies zu vermeiden wird meine angelegentlichste Aufgabe sein. Die Sache verbietet aber, von der Philo-

sophie abzusehen, zwischen Religion und Philosophie bei einer Betrachtung der gegenwärtigen religiösen Lage zu unterscheiden[4]. Ich ersetze daher: religiöse Lage der Gegenwart, durch: *geistige* Lage der Gegenwart.

2) Geistige *Lage* der Gegenwart. – Der Ausdruck ist verständlich, aber uneigentlich: der Geist ist kein Ding, das liegt, eine Lage haben könnte. Der Geist ist wirklich im Sehen und Suchen, im Glauben, Wünschen und Hoffen, im Rechenschaft-Fordern und Rechenschaft-Geben, in der Verantwortung, im Fragen und Antworten. Nun hat das Fragen den Vorrang vor dem Antworten. [1]Gott *fragt* nicht, wohl aber antwortet er. Das Fragen ist für den menschlichen Geist kennzeichnender als das Antworten. Es gibt keine Antwort ohne Fragen, wohl aber Fragen ohne Antwort.[1] Mag sein, dass das Fragen nicht die genügende Bestimmung des Geistes ist – jedenfalls ist Fragen dem Geiste eigentlich, und nicht wie die Lage uneigentlich. Wir sagen also nunmehr: das geistige *Fragen* der Gegenwart. Dieser Ausdruck wirkt pleonastisch: wir sprechen zwar von der sozialen Frage, aber nicht von sozialem Fragen usw. Wir sagen also: *das* Fragen der Gegenwart. Das Fragen fragt etwas, es fragt eine Frage; wir erfassen das Fragen der Anderen, also hier der Gegenwart, von ihrer Frage her. Wir sagen also: *die* Frage der Gegenwart.

3) Die Frage der *Gegenwart*. – Stellen wir uns phantastischerweise ein Bundeslager der Kadimah im 12. Jahrhundert [vor], im Jahrhundert des R[abbi]M[oses]b[en]M[aimon], und Sie hätten einen Schüler des RMbM aufgefordert, bei Ihnen zu sprechen, damit er mit dem, was er von seinem Lehrer gelernt hat, Ihnen helfe,[5] sich aus Ihrer Verirrung und Ausweglosigkeit zu befreien. Worüber hätte er wohl zu Ihnen gesprochen? Schöpfung, Vorsehung, Einheit von Vernunft und Offenbarung. Also über *sachliche* Fragen. In einem anderen Zeitalter wäre wohl über *andere* Fragen gesprochen worden, aber immer über sachliche Fragen. Kein Mensch hätte sich darum gekümmert, ob es Fragen der *Gegenwart* waren. Es *waren* Fragen der damaligen *Gegenwart*, die damals verhandelt wurden, aber sie wurden nicht *als* Fragen der Gegenwart verhandelt. Wenn *wir* fragen, ernstlich fragen, so fragen wir eo ipso Fragen der Gegenwart. Und wenn wir *die* Frage stellen, die uns als *die* Frage gewiss ist, so fragen wir *die* Frage der Gegenwart. Wir werden also »der Gegenwart« streichen und sagen: *Die* Frage. Was aber *die* Frage sei, die uns die wichtigste ist und sein muss, so kann darüber kein Zweifel bestehen: es ist die Frage: welches ist das *richtige* Leben? wie *soll* ich

leben? worauf kommt es an? was tut not? So reduziert sich also unser modernes Thema »Religiöse Lage der Gegenwart« auf die alte, ewige Frage, *die* Urfrage.

Es ist kein Zweifel, dass es diese Frage ist, um deretwillen Sie die Frage nach der religiösen Lage der Gegenwart gestellt haben. Denn um das Neueste aus dem Reich des Geistes und des Witzes zu erfahren, brauchten Sie nicht aus dem lauten Berlin in das stille Brieselang zu gehen. Wie kommt es dann aber, dass die einfache Frage sich wie selbstverständlich nicht nur Ihnen, sondern eben der Gegenwart als solcher, als Frage nach der religiösen oder geistigen Lage der Gegenwart stellt? Diese automatische Verwandlung der Frage vollzieht sich auf Grund einer stillschweigenden oder ausdrücklichen, jedenfalls tyrannisch herrschenden Überzeugung: der Überzeugung, dass die Antwort auf *die* Frage allein oder wesentlich aus der Kenntnis und dem Verständnis der Gegenwart, so wie es in der Gegenwart vorliegt, gewonnen werden könne. Diese Überzeugung und ihre Gründe haben wir zunächst einmal zu betrachten.

Wenn wir unbefangen und treuherzig die Frage nach dem richtigen Leben stellen, überzeugt, wenn wir[1] uns redlich Mühe geben und uns keinen Umweg verdriessen lassen, sie beantworten zu können, so tritt uns die Gegenwart, angetan mit den prächtigsten Gewändern, mit den hochgezogenen Augenbrauen einer überlegen wissenden, hochgestellten Persönlichkeit entgegen und ruft uns zu: Halt! Ihr Ahnungslosen! Wisst ihr denn nicht, dass die unerschöpfliche Erde Jahr um Jahr neue Geschlechter hervorbringt, alle dazu bestimmt, kaum, dass sie herangereift, mit dem ganzen Feuer der Jugend geradezu auf die Wahrheit, auf *die* Wahrheit loszugehen! Dies geschieht nun schon seit Jahrtausenden. Seit Jahrtausenden wird der Versuch unternommen, und er ist immer wieder gescheitert. Einstmals liessen sich die Späteren durch das Scheitern der Früheren nicht beirren; sie sagten sich verblendeterweise: wenn jene gescheitert sind – vielleicht haben sie die Sache falsch angefasst; fangen wir nur von neuem an; fangen wir ganz von vorne an. Und sie fingen von vorne an, und auch sie sind gescheitert. Die Unseligen wussten nicht – was ich, die Gegenwart, die mächtige Göttin, weiss –, dass sie scheitern *mussten*. Sie mussten scheitern, weil sie *die* Wahrheit suchten. Denn es gibt nicht *die eine ewige* Wahrheit, sondern jedes Zeitalter hat *seine* Wahrheit, und vernünftigerweise könnt Ihr, Zwanzigjährig, nur Eure Wahrheit, die Wahrheit Eures Zeitalters, meiner, der Gegenwart, Wahrheit suchen. Im vollen Besitz *dieses* Wissens, das mein

höchster Stolz ist, darf ich über[6] die Vergangenheit lächeln: über ihre Naivität. [1]Ich verschweige nicht, dass mein Lächeln ein[7] wenig *Neid* verbirgt: auf den Schwung der Jugend, den ich, bei der[8] Überlegenheit, die mir mein Wissen gibt, mir nicht gestatten kann: die langen prunkenden Gewänder, die Euch so in die Augen stechen, würden mir ja auch bei einem Sturmangriff auf die Wahrheit, den man nur mit[9] Sturmgepäck wagen kann, sehr hinderlich sein; ich kann nicht stürmen: ich bin in die Etappe verdammt; ich verschweige nicht, dass ich mich vor den Frontsoldaten bisweilen schäme; aber dann sagt mir doch mein Verstand: Du hast keinen Grund, Dich zu schämen; die Etappe ist *Deine* Tugend, *Deine* Pflicht; Du wärest unredlich, Du belögest Dich selbst, wenn Du, eine so hochgestellte, so überlegene, so feine Persönlichkeit Schmutz und Not der vordersten Linien auf Dich nähmest. Ich habe es viel schwerer, weil auch ich stürmen *möchte* und nicht kann und nicht darf. – Wenn also mein Lächeln auch kein naives Lächeln über die Naivität ist, sondern ein Lächeln nicht ohne Gram und Scham, so ist es doch *kein giftiges* Lächeln: Mein Lächeln ist *gütig*: ich entschuldige, ich *rechtfertige*[1]: ich[10] entschuldige die Früheren, weil sie wider ihren Willen das getan haben, was ich meinen Kindern vorschreibe: sie haben zwar *die* Wahrheit gesucht, aber sie haben die Wahrheit ohne Zeit gefunden; sie sind gescheitert – gemessen an *ihrem* Maßstab; an *meinem* Maßstab gemessen sind sie ans Ziel gelangt. [1]So nun hochthronend über aller Vergangenheit[11], rufe ich Euch zu:[1] Für denkende Wesen ziemt es sich zu *wissen*, was sie tun[12] und was sie vernünftigerweise wollen können: wisset also und durchdringt Euch damit ganz, Ihr könnt nur Eure Wahrheit, die Wahrheit der Gegenwart finden und darum vernünftigerweise nur sie suchen.

So spricht viel zu uns die Gegenwart, nicht durch den Mund der sturen Böcke auf Kathedern, sondern durch den Mund der beweglichsten, fortgeschrittensten, kundigsten, lebendigsten Kinder der Zeit. Wir hören also einmal näher auf das hin, was diese uns sagen. Wir können nicht nach *der* Antwort auf unsere Frage suchen, sondern nur nach der Antwort für *uns*, für die *Gegenwart*. Wie und wo aber diese Antwort finden? Doch nicht etwa im Studierzimmer. Nein – nur durch die Erkenntnis der *Mächte* der Gegenwart! Wo begegnen uns diese Mächte? Im Kampf der Parteien, Gruppen, Richtungen, Strömungen usw. Aber aus dem vielstimmigen Lärm der Öffentlichkeit sollen wir hören, was der Gegenwart Wahrheit ist? Nein – diese einander widerstreitenden Richtungen klingen nicht von selbst zusammen; ihr Zusammenklang

muss erst von uns hergestellt werden.[I] In welcher Weise aber? Der Nachdenkende kann sich nicht *einer* Richtung mit Haut und Haaren verschreiben; allzu deutlich sieht er, dass Wahrheit und Unwahrheit in jeder der Richtungen ist; er muss also versuchen, allen, der Wahrheit in allen gerecht zu werden. Kurz – was er braucht, ist eine »*Synthese*«.

Also: 1) weil alles Menschliche geschichtlich ist, darum gibt es nicht *die* Frage, sondern immer nur die Frage der *Gegenwart*. Um diese Frage zu beantworten, [1]sie auch nur zu stellen,[1] müssen wir die *Lage* der Gegenwart kennen. [13]2) Die Lage der Gegenwart – d. h. die faktischen, wirksamen Antworten der Gegenwart.[13] 3) *Die* Antwort wird gegeben durch eine Zusammenschau, σύνοψις, conspectio – *Konspektivismus*.

1)[1]*Kritik des Konspektivismus*.

α) Die phantastische Schwierigkeit einer Synthese.[1] Der Konspektivismus ist nur möglich auf Grund des vollständigen Fehlens einer konkreten Vorstellung von dem Zustandekommen eines »Standpunktes«. Jeder überhaupt ernstzunehmende Standpunkt ist das Werk einer ungeheuren Anstrengung eines Einzelnen. Als Kant – der[1] vorher schon Leistungen zu verzeichnen hatte, die allein ihn unsterblich machen würden (Kant-Laplacesche Theorie), der kein unerfahrener junger Mann war, der sich erst die nötige Tatsachenkenntnis anzueignen hatte – den Durchbruch zu seinem Standpunkt vollzogen hatte, brauchte er 11 Jahre, um die Kritik der reinen Vernunft – nicht etwa zu schreiben, sondern zu denken. Setzen wir voraus, dass Ähnliches für Marx oder für Nietzsche gelte. Diese Männer sind bei ihren ungeheuren Anstrengungen zu ganz gegensätzlichen Ergebnissen gekommen.[14] Eine wie hoch potenzierte Anstrengung gehörte dazu, um einen Standpunkt zu finden, von dem aus sich beide Standpunkte vereinigten! Wie vielfach tiefer müsste einer hinabsteigen, um den gemeinsamen Punkt zu finden, von dem aus sich … Man braucht sich diese Schwierigkeiten nur vorzustellen, um einzusehen, dass die Leute, die heute von Synthese reden[1] schlechterdings sich nichts dabei denken. Aber irgend etwas müssen sie sich dabei denken! Wie mir scheint, kommt der Konspektivismus in folgender Weise zustande.

[1]β) Die Genesis des Konspektivismus aus dem schreibend gewordenen Leser.[1] Die Urheber der Standpunkte haben das Resultat ihrer

---

[1] [Notiz am Rand:] Beispiel!

ungeheuren Anstrengung in gedruckten Büchern niedergelegt. Diese Bücher kann sich jeder kaufen oder schenken lassen oder leihen und dann lesen. Nun gibt es zwei[15] Arten von Lesern. Die einen sind beschränkt, sie haben eine fixe und fertige Meinung, sie lesen nur, um sich in ihrer Meinung zu bestärken: sollte das Buch *nicht* ihrer Meinung sein, so haben sie genügend Argumente parat, um das Buch abzulehnen. Denn wofür gibt es nicht Argumente; gewisse Grundeinsichten Kants, die heute jeder Esel hat oder zu haben glaubt, sind mit souveräner Überlegenheit von den Eseln unter Kants Zeitgenossen »widerlegt« worden. Diese Art von Lesern ist harmlos und unschädlich. Um so schädlicher ist die zweite Art. Zu ihr gehören die Leute, die durch die Bücher angeregt werden, die offen sind für alles Neue; diese sind leicht zu begeistern, sie übernehmen die Resultate des einen und dann wieder des anderen Buchs. Da sie eben *nicht* beschränkt sind, können sie sich den entgegengesetzten Theorien nicht entziehen. Die Theorien drücken sich aus in Grundworten; diese Grundworte lassen sich mühelos übernehmen. Man liest und denkt dabei nach; es gehen einem Zusammenhänge auf; man setzt sich hin und schreibt. Das Ergebnis dieser überaus amüsanten Tätigkeit ist eine Synthese, d. h. ein Buch oder eine Broschüre oder ein Aufsatz. Darin liegt das Wesen des konspektiven Geistes: der konspektive Geist ist der zum Schreiber gewordene faule Leser.

[1]γ) Das Schein-Verstehen.[1] Konspektiv versteht man in Wahrheit nichts, und wenn man noch so gescheit ist. Ich will ein Beispiel anführen. In unserer Zeit lebt irgendwo ein Philosoph, im vollen Sinn des Wortes. Vor fünf Jahren noch völlig unbekannt, geht heute sein Name und sein Werk durch aller Munde. Dieser Philosoph hat neben vielem anderen in[16] seinem Hauptwerk einige Seiten über das Gerede geschrieben, was es bedeutet und was es anrichtet. Das war hier sozusagen als blosse Tatsachenfeststellung gemeint, nicht als Bitte des Autors, ihn tunlichst mit Gerede zu verschonen. Was geschieht? Ein Weib – das edle Wort Frau verbietet[17] sich hier von selbst – liest diesen Philosophen, und ehe sie auch nur eine Ahnung von dem haben kann, was der Mann eigentlich meint, stellt sie sich in London hin und schwatzt und schwatzt. Sie hat den § über das Gerede sicher »sehr fein« gefunden, sie hat ihn in *diesem* Sinn verstanden; aber sie hat ihn nicht *so* verstanden, dass sie nun endlich, endlich einmal ihr unerträgliches Schandmaul zu halten hätte.

Also: wenn man die grossen Männer, die die Gegenwart beherrschen, *ernst* nimmt, dann wird man nicht an eine Synthese, an eine Verunklärung und Verwässerung dessen, worauf es ihnen *ankam*, denken. Man

wird lieber verzweifeln angesichts ihres Widerspruchs, als einem faden und feigen Mischmasch [das Wort zu reden].

2) *Die Lage der Gegenwart ist fassbar in der Gesamtheit der in der Gegenwart wirksamen Positionen*. – Warum *alle* diese Positionen? Weil sie *gleichwertig* sind. Warum sind sie gleichwertig? Weil jede Tatbestände sieht, die die andere *nicht* sieht, bzw. unscharf sieht. Aber es kommt doch offenbar nicht darauf an, *alles* gleich scharf zu sehen: sondern das Wichtige scharf und das Unwichtige unscharf. Wir müssen also schon vorher wissen, was wichtig ist. – Man antwortet: [18]wichtig ist die *Gesamtlage* der Gegenwart: es kommt also an auf Totalität.[18] Die einzelnen Positionen, die einander nicht überzeugen können, können darum einander nicht überzeugen, einander nicht gerecht werden, weil sie untotal sind. Kommt es aber auf »Gerechtigkeit« schlechthin an? Ist nicht die »Ungerechtigkeit« gegenüber der Unwahrheit wahrhaft gerecht? Kann die totale Auffassung nicht höchst ungerecht sein? In Wahrheit sind *alle* Auffassungen total.

Aber angenommen, eine Synthese sei möglich und alle gegenwärtig wirksamen Positionen seien gleichwertig: wäre es darum notwendig, dass die Synthese nun wirklich *die* Lage der Gegenwart erfasste? Müssen denn *alle* Gesichtspunkte, muss der *wahre* Gesichtspunkt in den gegenwärtigen Gesichtspunkten derart enthalten sein, dass er sich aus ihrer Synthese ergibt? Können nicht *alle* gegenwärtigen Standpunkte auf einem Verkennen von Grundtatsachen beruhen? Sind nicht vielleicht alle diese Standpunkte »Ideologien«? Dies steht keineswegs fest. Wollen wir die Gegenwart so wie sie *ist*, erkennen, frei von den herrschenden Auffassungen, die wir erst prüfen müssen, so müssen wir allererst von der Gegenwart frei sein. Diese Freiheit fällt uns nicht in den Schoss, wir müssen sie uns erobern.

3) [1]Notwendigkeit der Naivität des Fragens.[1] Müssen wir aber eigentlich überhaupt die Lage der Gegenwart erkennen? Daraus, dass die Menschheit je eine Gegenwart hat, folgt noch nicht, dass man sich darum zu kümmern braucht: unser *Schicksal* ist *nicht* unsere *Aufgabe*. Dies ist der prinzipielle Fehler, dem der heutige Mensch immer wieder erliegt: der Versuch, aus dem Schicksal die Aufgabe zu bestimmen. Dieser Versuch ist widersinnig, wenn es *keinen* Gott gibt: dann ist das Schicksal der Zufall, und wenn Gott *ist*: dann ist das Schicksal die Vorsehung und wir dürfen nicht Vorsehung spielen wollen. Dieser Fehler zeigt sich auch in dem Willen zur Synthese: mag *faktisch* jeder Standpunkt eine Synthese *sein* – er ist *nie als* Synthese *gewollt* worden; gewollt

worden ist immer die *Wahrheit*. Wir haben *nach vorne* zu sehen, gerade aus; in der Reflektiertheit erfahren wir *nie*, was wir zu tun haben.

Wir wollen also *sachlich* sein. Wir wenden uns der Sache, d. i. der Frage nach dem richtigen Leben zu, des Willens, sie zu beantworten. Um aber dabei nicht Schiffbruch zu leiden, so wie Tausende *vor* uns Schiffbruch gelitten haben, wollen wir die *Warnung* der Gegenwart durchaus hören, den Zuruf: seht Euch vor. Wir hören nicht auf die Gegenwart, wenn sie aus diesem Scheitern eine Theorie macht, wenn sie das Scheitern-*Müssen* behauptet. Um hier über die Gegenwart hinweggehen zu können, müssen wir die Warnung[19] der Gegenwart ernstnehmen, müssen wir die[20] Erfahrung, auf welche die Gegenwart pocht, näher zu interpretieren in der Lage sein. [1]Wir fragen also nicht nach der *Gegenwart*, sondern nach der *Warnung* der Gegenwart. Aber in dieser Warnung lassen wir uns die Gegenwart begegnen.[1] Wir geben also zu: das Scheitern wird gewiss nicht *zufällig*, in individueller Unzulänglichkeit, Dummheit der Früheren begründet sein; es wird seine *ernsten* Gründe haben. Um diese ernsten Gründe zu erkennen, müssen wir die Frage nach ihnen ernstnehmen, dürfen wir diese Frage nicht durch die dogmatische Behauptung, es gebe keine ewigen Wahrheiten, abschneiden.

Wie sieht es denn eigentlich mit der geschichtlichen *Erfahrung* dieses Scheiterns aus?

Die Frage ist zum ersten Mal gestellt worden von Sokrates. Ob und inwieweit er selbst eine Antwort gegeben hat, ist dunkel. Jedenfalls hat sein Schüler Platon sie beantwortet: in der Politeia. In diesem Werk vergleicht Platon, um die Schwierigkeit des wahrhaften Erkennens anschaulich zu machen, die Lage des Menschen mit der Lage von Höhlenbewohnern: eine Höhle mit lang nach aufwärts gestrecktem Eingang; die Menschen von Kindheit an in der Höhle festgebannt durch Fesseln an Schenkeln und Hals; sie bleiben also immer an derselben Stelle, und sind durch die Halsfessel gehindert, ihren Kopf herumzudrehen; von oben her aus der Ferne leuchtet ein Feuerschein; zwischen dem Feuer und den Gefesselten läuft oben ein Weg hin, längs dessen eine niedrige Mauer errichtet ist; längs dieser Mauer tragen Menschen allerlei Gerätschaften, Bildsäulen usw. vorbei; da können die Gefesselten offenbar nur die Schatten jener Gerätschaften, die durch die Wirkung des Feuers auf die ihnen gegenüberliegende Wand der Höhle geworfen werden, sehen; ihnen wären also die Schatten die wahren Dinge. Würde nun einer von ihnen entfesselt und in die Lage versetzt, nach dem Licht frei emporzublicken, was aber nur unter grossen Schmerzen geschehen

könnte, er wäre, geblendet von dem Glanz, nicht imstande, die Dinge zu erkennen, deren Schatten er vorher gesehen hatte; er wüsste nicht aus noch ein, wenn man ihm sagte, jetzt sehe er die Dinge, deren Schatten er bisher gesehen habe; nun gar der Anblick des Lichtes selbst würde ihn derart schmerzen, dass er sich abwendete und in das Dunkel der Höhle zurückstrebte; und es bedürfte einer langen Gewöhnung und Anstrengung, ja der Anwendung von Gewalt, bis er die wahren Dinge zu erkennen, im Licht der Wahrheit zu leben vermöchte. Zurückgebracht in die Höhle, würde er die Erinnerung an sein Leben im Licht bewahren, aber seinen Genossen eben darum völlig unverständlich und lächerlich sein. – So also stellt Platon die Schwierigkeiten des Philosophierens vor, die *natürlichen* Schwierigkeiten. Wenn sie so ausserordentlich sind: was Wunder, dass[21] es so viele gegensätzliche Meinungen gibt? Des platonischen Gleichnisses eingedenk, werden wir uns durch die Anarchie der Meinungen nicht beirren lassen, sondern uns so viel wie möglich anstrengen müssen, um aus der Höhle herauszukommen.

Wir sagten: Platon stelle die *natürlichen* Schwierigkeiten des Philosophierens vor. D. h.: die dem Menschen als Menschen, als einem sinnlich-geistigen Wesen natürlichen Schwierigkeiten, die Schwierigkeiten, die nach Platonischer Auffassung durch seine Sinnlichkeit gegeben sind. Wir sagen »natürlich« darum, weil es Schwierigkeiten gibt, die nicht »natürlich«, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen wirksam sind. RMbM ergänzt im »Moreh Nebuchim« (I 31) die durch einen griechischen Philosophen gegebene Aufzählung der Gründe für die Meinungsverschiedenheiten in der Philosophie, und damit also für die Schwierigkeit der Philosophie, durch einen vierten Grund; darüber sagt er wörtlich: »*In unserer Zeit* gibt es einen vierten Grund, den er (sc. Alexander von Aphrodisias) nicht erwähnt hat, weil es ihn bei ihnen nicht gab, nämlich die *Gewöhnung* und *Schulung*; denn die Menschen lieben von Natur das, woran sie gewöhnt sind, und neigen ihm zu; . . . so ergeht es dem Menschen bezüglich der Meinungen, in denen er gross geworden ist: er liebt sie und hält sie fest und hält sich von abweichenden Meinungen fern. Auch noch[1] aus diesem Grund also wird der Mensch verhindert, die Wahrheit zu erkennen. So ergeht es der Menge bzgl. der Körperlichkeit Gottes . . . auf Grund der Gewöhnung an die *Schriften*, an die sie fest glauben und an die sie gewöhnt sind, deren Wortlaut auf die Körperlichkeit Gottes hinzudeuten scheint . . .« Wir halten fest: die Schwierigkeit des Philosophierens wird durch die Tatsache, dass eine auf Offenbarung beruhende Tradition in die Welt der Philosophie getreten

ist, grundsätzlich vergrössert, die *Freiheit* des Philosophierens grundsätzlich eingeschränkt.[22]

In RMbM' Bemerkung ist gewissermassen der Kampf der ganzen letzten 3 Jahrhunderte, der Kampf der Aufklärung, skizziert, entworfen: um das Philosophieren in seiner natürlichen Schwierigkeit zu ermöglichen, muss die künstliche Erschwerung des Philosophierens aus der Welt geschafft werden; es muss gegen die *Vorurteile* gekämpft werden. Hierdurch unterscheidet sich die moderne Philosophie grundsätzlich von der griechischen: diese kämpft nur gegen Schein und Meinung, die moderne vorher bereits gegen die Vorurteile. Die Aufklärung will also insofern die griechische Freiheit wiederherstellen. Was erreicht sie? Sie erreicht: die Freiheit des *Antwortens*, aber nicht die Freiheit des Fragens, nur die Freiheit zum Nein anstatt des traditionellen Ja (Sterblichkeit contra Unsterblichkeit, Zufall contra Vorsehung, Atheismus contra Theismus, Leidenschaft contra Verstand). Diese Befreiung vom Ja der Tradition vollzieht sich aber vermittelst einer um so tieferen Verstrickung in die Tradition. So führt die[23] Aufklärung ihren Kampf gegen die Tradition im Namen der Toleranz, zuletzt der Nächstenliebe; so wird die Religion jetzt ganz auf die Nächstenliebe gestellt, so zwar, dass mit dem Zweifel an der (aufgeklärt verstandenen) Nächstenliebe die Religion als solche ganz und gar zweifelhaft wird. Oder um ein Beispiel aus einer späteren Stufe der Aufklärung zu wählen: als die Aufklärung offen atheistisch wird, und sie »Gott« als Konstitut des menschlichen Herzens zu durchschauen glaubt, da tut sie dies nicht anders als indem sie die Bestimmungen Gottes in die Menschheit hineinnimmt: Selbst-Erlösung der Menschheit, Selbst-Verbürgung der Unsterblichkeit (Museum u. ä.), Übernahme der Vorsehung. Und wenn sich auf jeder Stufe der Aufklärung Gegner der Aufklärung erheben, so übernehmen diese Gegner ihrerseits die Errungenschaften der Aufklärung und bauen diesen gemäss ihre Position um. (Bsp.: Offenbarung wird als menschliche Hervorbringung verstanden, als Sitte und als Form, nicht als Gesetz; Schöpfung nicht als Schöpfung der Welt, sondern als Vorher-verbindlich über den Menschen verfügt sein). Allgemein: seit der Aufklärung hat *im allgemeinen* jede Generation auf die ihr vorangehende Generation reagiert, ohne die Fundamente in Frage zu stellen. Bsp.: Begriff des »Irrationalen« – Rationalismus im engsten Sinn verstanden.[II]

[II] [Notiz am Rand:] Theorie vs. Intuition
Mannheims »Ideologie und Utopie«

Beispiel: Das Problem der Schöpfung.

1) Gott hat in völliger Freiheit, aus Liebe die Welt geschaffen; in völliger Freiheit herrscht er über sie – gerecht und weise, aber so, dass wir nicht befugt und imstande sind, die Wege seiner Gerechtigkeit und Weisheit zu erkennen. In seiner Freiheit kann er Wunder tun. Die Wunder sind nicht in sich »göttlicher« als der gewöhnliche Weltlauf; aber es besteht kein Grund, zu sagen, dass Gott nicht Wunder tun könne und wolle.

2) Der Kampf gegen die Wunder im Namen der Metaphysik: Wunder sind Gottes, als des vollkommenen Wesens, unwürdig.

3) Die moderne Physik versteht Natur völlig aus sich selbst: Kein wissenschaftlicher Gottesbeweis möglich. Gott auf die Menschlichkeit des Menschen bezogen.

4) Die Natur ein Konstitut des menschlichen Verstandes.

5) Nach Analogie dieser Konstitution wird die gesamte »Kultur«, und mit ihr die Religion, als Konstitut des menschlichen Geistes verstanden.

6) Neuverständnis der ursprünglich religiösen Gesinnung (zum Unterschied von der Mystik): der fordernde, vor sich fordernde Gott. Die Preisgabe der Schöpfung bleibt bestehen.

Die Verstrickung in die Tradition wird noch verstärkt durch eine *Theorie*, die diese Verstrickung *legitimiert*. Während die Aufklärung selbst ganz davon durchdrungen war, dass die Geschichte zufällig ist, dass die siegreiche Partei als solche [1]noch lange nicht[1] Recht hat, kommt im 19. Jahrhundert der Glauben zur Herrschaft, dass die Weltgeschichte das Weltgericht ist. (Ein Glaube, der sich vertreten lässt innerhalb der Naturwissenschaften, wo in der Tat ein eindeutiger Fortschritt, ein Aufbauen auf den Errungenschaften der Früheren möglich ist, der aber im Grundsätzlichen unmöglich ist.

Also: die Frage πως βιωτέον ist heute nicht bloss wegen der *natürlichen* Schwierigkeiten schwer zu beantworten, nicht bloss wegen der Herrschaft einer als solche klar vor Augen stehenden Tradition, sondern wegen unserer gänzlichen Verstricktheit in die Tradition, die so weit geht, dass wir uns gar nicht rein und frei aussprechen *können*, dass jeder Versuch, das, was wir gesehen und erfahren haben, auszusprechen und zu bestimmen, zunächst unmöglich ist. Was können wir nun aber tun?)

[1]Der Kampf gegen die Tradition, der zur völligen Verstrickung in die Tradition führt, löst zugleich[24] die Tradition auf. Es ist in jeder folgen-

den Generation *faktisch* immer weniger Tradition da.[1] Der Kampf wider die Tradition war immer wieder genötigt, [sich] auf die *Gegner* der Tradition, auf die, wider welche sich die Tradition erhoben und durchgesetzt hatte, zu berufen. Diese durch die Tradition verdrängten Elemente treten wieder in den Gesichtskreis (die Heiden, Epikur, Rettung der Ketzer aller Art, die Sophisten, der Götzendienst . . .). Diese Elemente wurden *verstanden*. Das Ende dieses Kampfes ist die *vollständige Verwerfung* der Tradition: nicht nur ihrer Antworten, auch nicht nur ihrer Fragen, sondern ihrer Möglichkeiten: [1]Die Pfeiler, auf denen unsere Tradition ruhte: Propheten und Sokrates-Platon, sind seit Nietzsche eingerissen.[1] *Nietzsches* Parteinahme für Könige gegen Propheten, für Sophisten gegen Sokrates – Jesus nicht nur kein Gott, auch kein Betrüger, auch kein Genie, sondern ein Trottel. Verworfen das θεωρεῖν *und* »Gut-Böse« – Nietzsche der *letzte* Aufklärer.

Durch Nietzsche ist die Tradition in ihren *Wurzeln* erschüttert worden. Sie hat ihre Selbstverständlichkeit gänzlich eingebüsst. Völlig autoritätslos, völlig direktionslos stehen wir in der Welt. Erst jetzt hat die Frage: πως βιωτέον wieder ihre ganze Schärfe bekommen. Wir *können* sie wieder stellen. [1]Wir haben die Möglichkeit, sie im vollen Ernst zu stellen.[1] Wir können nicht mehr Platons Dialoge obenhin lesen, um verwundert festzustellen, dass[25] schon der alte Plato das und das wusste; wir können nicht mehr obenhin gegen ihn polemisieren. Und ebenso die Bibel: wir geben nicht mehr selbstverständlich den Propheten Recht; wir fragen uns ernsthaft, ob nicht die Könige recht hatten. Wir müssen wirklich *ganz* von vorne anfangen.

Wir *können* ganz von vorne anfangen: uns fehlen alle polemischen Affekte gegen die Tradition (haben wir doch nichts, von wo aus wir polemisch sein könnten); und zugleich ist uns die Tradition völlig entfremdet, völlig fragwürdig.

Wir können aber nicht von uns aus sofort antworten; denn wir wissen, dass wir tief in eine Tradition verstrickt sind: wir sind noch viel tiefer unten als die Höhlenbewohner Platons. Wir müssen uns zum *Ursprung* der Tradition, auf die Stufe *natürlicher Unwissenheit*, erheben. Wollten wir uns mit der gegenwärtigen Lage beschäftigen, so täten wir nichts anderes, als die Höhlenbewohner, die die Inneneinrichtung ihrer Höhle beschrieben.

Wir haben also die *Möglichkeit*, die Ursprünge der Tradition frei zu verstehen: wenn wir uns die[1] grösste Mühe geben; das heisst: das frei zu verstehen, was immer als mehr oder minder *selbstverständlich* über-

liefert worden ist. Was aber »selbstverständlich« ist, das ist im Grunde immer *unverstanden*. Diese Unverstandenheit ist der letzte Grund dafür, warum der Kampf gegen die Tradition möglich und notwendig geworden ist. Das letzte Ergebnis; die *faktische Unkenntnis* der Ursprünge (z. B. μεγαλοψυχία-Vornehmheit).

Die Frage nach der religiösen Lage der Gegenwart ist kein ernstes Thema. Das Ernste, das mit dieser Frage gemeint ist, ist die Frage nach dem richtigen Leben. Die Beantwortung dieser Frage verlangt nicht nur nicht[1] eine sonderliche Berücksichtigung der gegenwärtigen Lage, sondern vielmehr den entschlossenen Rückgang auf unsere geschichtlichen Ursprünge, die unerbittliche Kontrolle der angeblichen »Errungenschaften« der Geschichte.

Textkritische Anmerkungen

[ ] enthält Ergänzungen des Herausgebers.
⟨ ⟩ kennzeichnet Streichungen von Leo Strauss.

1 Von Leo Strauss zwischen den Zeilen oder am Rand eingefügt bzw. ergänzt.
2 ⟨dürfte⟩
3 ⟨Das Thema⟩
4 ⟨abzusehen⟩
5 helfe,⟨sich Ihrer Verirrung⟩
6 über ⟨meine ältere Schwester⟩
7 ein⟨en⟩
8 der ⟨meiner⟩
9 ⟨einfach⟩ mit
10 ⟨Aber, ich gestehe es, mein Lächeln ist ein *gütiges* Lächeln⟩: ich
11 [LS schreibt:] Vergangenheit, wenn auch [es folgt eine größere Lücke für die nicht formulierte Einschränkung. Am Ende der Aussparung fährt das Manuskript fort:] rufe ich Euch zu:
12 tun ⟨: wisset⟩
13 ⟨Die Synthese aus den Antworten der Gegenwart wird *die* Antwort sein.⟩
14 gekommen. ⟨Wenn wir uns entschliessen, tief in die Sache zu steigen und wenn uns dabei der Atem nicht ausgeht, vielleicht kommen wir zu noch anderen, ebenso einseitigen Resultaten.⟩
15 ⟨einen⟩ zwei

[16] ⟨besonders⟩ in
[17] ⟨ist hier⟩ verbietet
[18] ⟨wichtig, radikal kann nur das sein, was total ist⟩
[19] ⟨Frage⟩ Warnung
[20] ⟨auf⟩ die
[21] dass ⟨nicht⟩
[22] [Es folgt ein Absatz, den LS anschließend komplett gestrichen hat:] ⟨Autorität aber war nunmehr nicht bloss die Schrift, Autorität war auch – wenngleich nicht in derselben Weise – die griechische Philosophie, insbesondere Aristoteles. Es gab einen festen Bestand an Problemen und möglichen Lösungen, der in 18 Jahrhunderten, trotz mancher und erheblicher Modifikationen im Einzelnen unangetastet blieb. Das Tradierte war *selbstverständlich* geworden. Selbstverständlich war, was als gut und schlecht zu gelten habe, worauf es ankomme, wie die Grundfragen zu stellen seien, usw. usw. Dies darf nicht so verstanden werden, als ob ⟨alle⟩ die[1] Menschen dieses Zeitalters – des offenbarungsreligiösen Zeitalters – nicht Streit gekannt hätten: es gab heftigen Streit; das Philosophieren selbst wurde bestritten: dem θεωρεῖν wird die Liebe entgegengestellt u. dgl. Aber auch der Streit bewegte sich in traditionellen Bahnen.⟩
[23] ⟨etwa⟩ die
[24] zugleich ⟨für das Bewusstsein⟩
[25] dass ⟨er⟩

Cohen und Maimuni

(1931)*

Einleitung

Das Thema »Cohen und Maimuni« bedarf einer näheren Bestimmung; denn das »und« ist allzu unbestimmt. Es erweckt den Anschein, als ob wir als souveräne Zuschauer oder gar Richter die beiden hervorragenden Männer an uns *vorübergehen* lassen wollten. Hätten wir ein solches vergleichend-historisches Interesse, so hätten wir RMbM, den Früheren, an erster Stelle genannt. Indem wir aber Cohen, den Späteren, an erster Stelle nannten, gaben wir zu verstehen, dass wir von Cohen aus auf RMbM *zugehen* wollten: Cohen soll uns den Zugang zu RMbM erschliessen.

Wenn wir uns Cohens Führung anvertrauen, so bedeutet das nicht, dass wir gesonnen sind, ihm blindlings zu folgen. Die blinde Gefolgschaft würde dazu führen, dass wir, *wenn* wir einmal an einzelnen Behauptungen Cohens irre geworden sind, – und es gibt einzelne

---

* Vortrag zu halten am 4. Mai 1931. [Der Wortlaut des Vortrags, den Strauss am 4. Mai 1931 in der Aula der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin hielt, läßt sich nicht mehr sicher rekonstruieren, da Strauss den überlangen Text stark gekürzt haben muß und er u. a. aus diesem Grund den ersten Teil des ursprünglichen Manuskripts durch eine neue Einleitung ersetzte. Sie findet sich auf losen numerierten Blättern, die dem ersten der beiden Manuskripthefte beigegeben sind. Der Beginn im Manuskriptheft ist gestrichen (Anm. 13 und 16), aber Strauss hatte offenbar die Absicht, im ersten Teil noch erheblich umfangreichere Streichungen vorzunehmen (siehe Anm. 67). Eine Stelle, an der der ältere Text vielleicht an die neue Einleitung anschließt, wird in Fußnote I benannt. Da über die Schlußredaktion nur Mutmaßungen angestellt werden können – möglicherweise sind Blätter verlorengegangen, die gleichfalls in das Manuskriptheft eingelegt waren –, wird im Anschluß an die Einleitung der vollständige Text der zwei Manuskripthefte wiedergegeben.]

Behauptungen Cohens, an denen wir irre werden *müssen* – dass wir dann seine Führung *ganz* verwerfen. Und wir würden uns damit wichtiger Einsichten berauben. Vielmehr kommt es uns darauf an, der richtigen Fährte Cohens zu folgen und uns auch nicht durch seine Abirrungen von ihr abbringen zu lassen. Wir werden also an Cohen Kritik üben müssen. Daher wird im allgemeinen mehr von Cohen als von RMbM die Rede sein, obwohl es uns doch zuerst und zuletzt auf das Verständnis RMbM' ankommt. Ein Grund *mehr*, Cohen an 1. Stelle zu nennen. So viel zur Rechtfertigung des Titels. Nun zur Sache!

Cohen hat sich am meisten zusammenhängend mit RMbM befasst in seinem Aufsatz »*Charakteristik der Ethik Maimunis*«, der 1908 in dem Sammelwerk »Mose ben Maimon« erschienen ist. Der Titel dieses Aufsatzes erweckt den Anschein, als ob in ihm *nur ein Teil* der Lehre RMbM' behandelt würde, eben die Ethik. Dieser Schein verliert sich, wenn man sich erinnert, was die Ethik für Cohen bedeutet. Die Ethik, als die Lehre vom Menschen, ist nach Cohens ausdrücklicher Erklärung am Anfang seiner Ethik des reinen Willens, das *Zentrum* der Philosophie. Sie bedarf zu ihrer Vorbereitung der Logik und zu ihrer Ergänzung der Ästhetik, – sie ist also nicht die *ganze* Philosophie; aber sie ist die *zentrale* philosophische Disziplin. »Charakteristik der Ethik RMbM'« bedeutet also bei Cohen: »Charakteristik des Zentrums der Philosophie RMbM'«, »Zentrale Charakteristik der Philosophie RMbM'«. Tatsächlich wird[2] in dem Cohenschen Aufsatz die *ganze* Philosophie RMbM' – auch seine Logik und Metaphysik – behandelt, behandelt unter dem Gesichtspunkt ihres ethischen, d.h. aber ihres *menschlichen*, ihres eigentlichen Sinns. Weil für Cohen das Zentrum der Philosophie in der Ethik liegt, darum hat er den Blick frei für [3]den menschlichen Sinn der Lehre[3] RMbM': der »Schwerpunkt seines Denkens ... liegt in der Ethik.« (98). »Bei Maimuni ... ist trotz aller schulmässigen Gründlichkeit der Dialektik die aktuelle, lebendige Bedeutung der Begriffe immer sein Augenmerk. *Diese Aktualität aber liegt in der Ethik ...*« (91). »Seine Metaphysik (hat) ihren durchwirkenden Mittelpunkt in seiner Ethik« (73). *Cohen, selber von aktuell-ethischem, oder zugespitzt: von politischem Interesse geleitet, erschliesst uns den Zugang zu dem aktuell-ethischen, politischen Sinn der Philosophie RMbM'*. Diese These wollen wir an den Anfang unserer Betrachtungen stellen. Wir hoffen, sie verständlich machen und beweisen zu können. –

Cohen soll uns zum Verständnis RMbM' führen[4]. *Wieso bedarf unser Verständnis RMbM' der Anleitung*? Weil er uns *zunächst nicht*

zugänglich ist. Er ist uns nicht zugänglich, weil wir in einer *ganz anderen Welt* leben: in der Welt der »modernen Kultur«, wie Cohen gern sagt. Wir wollen diesen Ausdruck vermeiden, weil er eine höchst angreifbare und angreiferische Sache allzu unangreifbar, allzu selbstverständlich erscheinen lässt. Die moderne Kultur hat ihre Wurzeln im Zeitalter der Aufklärung, im 17. und 18. Jahrhundert; was wir heute um uns sehen, das ist nur der vollstreckte Wille des 17. Jahrhunderts. Der *vollstreckte* Wille zeigt sich anders als der Wille *vor* seiner Verwirklichung; aber wenn man den vollstreckten Willen *verstehen* will, so darf man sich nicht zuerst an *dem* orientieren, was herausgekommen ist, sondern an dem, was ursprünglich gewollt war. Wenn die Wurzeln der modernen Kultur in der Aufklärung liegen, so kennzeichnen wir uns selbst treffend, indem wir sagen: wir sind *aufgeklärt*. Wir sind aufgeklärt auch dann, wenn wir mit Fichte über Nicolai lachen müssen; sogar dann, wenn uns Voltaire zum Halse heraushängt; ja *gerade* dann: denn er hängt uns zum Halse heraus, weil wir ihn in- und auswendig kennen, weil wir ihn inwendig kennen, selbst wenn wir ihn gar nicht auswendig, aus seinen Schriften kennen.

Wenn aber das eigentliche Hindernis für unser Verständnis RMbM' unsere Aufgeklärtheit ist – ist dann nicht Cohen der schlechteste Führer? Ist er nicht *auch* aufgeklärt? Ist er nicht sogar *selbst Aufklärer*? Gerade *weil* er das ist, weil für ihn die Aufklärung nicht etwas ist, was ihn, ohne dass er es weiss, bestimmt – in dieser Lage befinden *wir* uns gemeinhin – sondern weil er sie bewusst und ausdrücklich *ergreift*[5], ist sie für ihn nicht selbstverständlich, ist er in *ursprünglicher* Weise, was wir in *abgeleiteter* Weise sind. Und nur von einem Ursprünglichen her ist ursprüngliches[1] Verständnis, ist somit auch ursprüngliches[6] Verständnis RMbM' möglich.

Cohen versteht die Aufklärung ursprünglich. In der Ursprünglichkeit seines Denkens bemüht er sich darum, sich der Ursprünge seines Denkens zu versichern. Im Vollzug dieser Versicherung entdeckt er RMbM als »*Klassiker des Rationalismus*«. (Religion der Vernunft). Cohen[7] erschliesst uns im Horizont der Aufklärung RMbM als Aufklärer.

Der Ausdruck »Rationalismus« ist entstanden in der Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition: Rationalisten sind ursprünglich die, die an die Zulänglichkeit der Vernunft zur Leitung des Lebens glauben, die eben damit glauben, dass der Mensch der Schrift frei, kritisch gegenübertreten darf, [1]dass die Vernunft die Schrift interpretieren darf[1]. Diesen konkreten Sinn von Rationalismus meint Cohen, der

an anderer Stelle RMbM »Rationalisten des Judentums« nennt. Wir sagen also: Cohen als aufgeklärter Jude erschliesst uns das Verständnis RMbM' als eines *aufgeklärten Juden*.[8]

Reflektieren[9] wir über den Ausdruck »aufgeklärtes Judentum«, so zeigt sich: »Aufklärung« ist hier verstanden als etwas, das zum Judentum *hinzu*kommt, das zwar aus jüdischen Notwendigkeiten ergriffen, im Interesse des Judentums zu Hilfe gerufen wird (87), das aber eben damit *in sich selbst*, *von sich aus* nicht jüdisch ist. Welcher menschlichen Art und Herkunft ist aber die Aufklärung? Sie hat ihren Ursprung in der *griechischen* Philosophie.

Diese Bestimmung ist aber sehr missverständlich. Sie verführt dazu, an die sogenannte griechische Aufklärung, die *Sophistik*, zu denken.

In einer seiner letzten Äusserungen (»Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten«) bestimmt Cohen die Macht, deren das Judentum zu seiner Ergänzung und Vollendung bedarf, als *Platonische* Philosophie. Wenn es also Cohen um *aufgeklärtes Judentum* zu tun ist, so meint er damit: *ein im Horizont Platos verstandenes Judentum*. Und wenn er RMbM als aufgeklärten Juden entdeckt, so heisst das: er entdeckt RMbM als Juden, der sein Judentum im Horizont Platos versteht.

Um diese Behauptung richtig zu verstehen, muss man bedenken, dass für Cohen Plato[10] keineswegs der Ahnherr *aller* Philosophie, sondern nur der *wahren* Philosophie ist. Aber es gibt zu allen Zeiten neben der wahren Philosophie eine Philosophie in Anführungszeichen, die Cohen als »Eklektizismus« bezeichnet. Der Ahnherr dieser grundverkehrten Philosophie ist nach Cohen Aristoteles. Plato und Aristoteles repräsentieren einen *ewigen Gegensatz*, den ewigen Gegensatz nicht allein von *richtigem* und *falschem* Philosophieren, sondern von Philosophieren im Stand der *Treue* zum wichtigsten Anliegen des Menschen und von Philosophieren im Stand des *Verrats* an diesem Anliegen. Dass diese Formulierung nicht übertreibt, bezeugt der Cohensche Text: »Aristoteles ist von Feindschaft gegen die Idee; gegen die Idee des Guten geleitet.« »Feindschaft gegen die Idee« ist im Text gesperrt.

Der Satz: Cohen entdeckt RMbM als im Horizont Platos sein Judentum verstehend, besagt also: und *nicht* im Horizont des Aristoteles. Und *so* lautete denn auch Cohens Behauptung: »Maimuni war in tieferem Einklang mit Platon als mit Aristoteles.« (105).

Diese Behauptung kann einen einfachen und unparadoxen Sinn haben. Eines der wichtigsten Probleme, vielleicht das wichtigste[11] ist für RMbM die Frage, ob die Welt ewig oder erschaffen sei. Wider Ari-

stoteles' Lehre von der Welt-Ewigkeit behauptet er die Erschaffenheit. In diesem Zusammenhang bemerkt er, dass das Judentum zwar unverträglich sei mit der Aristotelischen Lehre von der Welt-Ewigkeit, aber sehr wohl [verträglich sei] mit Platos Lehre von der Weltgestaltung durch den Demiurgen. An *diesen* Platonismus nun denkt Cohen nicht. So wie *er* den Platonismus versteht, ist seine Behauptung, RMbM sei Platoniker gewesen, auf den ersten Blick – und nicht nur auf den ersten Blick – paradox.

Um diese Paradoxie zu erkennen und aufzulösen, müssen wir zuerst einmal klarmachen, wie denn Cohen eigentlich *den Gegensatz: Plato-Aristoteles* versteht.[12]

[Beginn des Textes in der Fassung der Manuskripthefte]

[13]⟨Cohens Stellung zu RMbM kennzeichnen wir allgemein durch den Satz: Cohen *verehrte* RMbM. Das scheint eine nichtssagende Selbstverständlichkeit zu sein: denn welcher Jude verehrte RMbM nicht![14] Ihn den ewigen Lehrer Israels, wie Cohen ihn nennt. Die Verehrung Cohens für RMbM ist aber in Wahrheit *nicht nur nicht selbstverständlich, sondern sogar paradox*. Diese Paradoxie und ihre Auflösung werden wir in den Mittelpunkt unserer Betrachtung stellen. (Da der Rahmen eines Vortrags eine erschöpfende Behandlung unseres Themas nicht gestattet, müssen wir uns auf das Zentrale beschränken; was aber zentral sei, darüber wird je nach der Verschiedenheit des Standpunktes verschieden geurteilt werden; wir gewinnen einen subjektiver Willkür entzogenen Gesichtspunkt, wenn wir nach der inneren Schwierigkeit, nach der Paradoxie des Verhältnisses Cohens zu RMbM fragen.)

[1]Die Verehrung Cohens für Maimuni ist allerdings nicht schlechthin paradox. Es gibt einen sehr weiten und wichtigen Bereich, in welchem sie jedenfalls nicht verblüfft. Diesen Bereich werden wir wenigstens erwähnen müssen. Auch in diesem Bereich aber ist sie nicht selbstverständlich.[1]

Cohens Verehrung für RMbM ist *nicht selbstverständlich*. Sie bedeutet eine ausdrückliche *Option* für eine durchaus unselbstverständliche Möglichkeit. Die Option für RMbM bedeutet die Option für ein

philosophisch verstandenes Judentum, für die philosophische Erleuchtung des Judentums, für ein *aufgeklärtes* Judentum.[15] Dieser Ausdruck darf nicht so verstanden werden, als ob nach der Meinung Cohens und RMbM' zwar das Judentum der Philosophie, nicht aber auch die Philosophie des Judentums bedürfte. Vielmehr sind sich beide darin einig, dass die Philosophie von den Lehren des Judentums zu lernen habe. Um die Vereinbarung von Philosophie und Judentum, um ihre wechselseitige Durchdringung ist es ihnen zu tun; *dies* ist mit dem Ausdruck »aufgeklärtes Judentum« gemeint. Dass aber der Wille zu dieser Vereinbarung nicht selbstverständlich ist, leuchtet ein, wenn man bedenkt, dass es Philosophen gegeben hat und noch gibt – der bekannteste ist Spinoza –, die der Meinung waren, es sei nur zum Schaden der Philosophie, wenn sie in irgend einen Zusammenhang mit der Offenbarung gebracht wird, und dass es Juden gegeben hat und vielleicht noch gibt – die bekanntesten sind die Männer, die sich im Zeitalter des RMbM gegen dessen philosophische Schriften erklärten –, die der Meinung waren, das Judentum werde durch das Philosophieren zugrunde gerichtet.

Aufgeklärtes Judentum ist so wenig selbstverständlich, wie Aufklärung selbstverständlich ist. Denn es gibt noch andere Möglichkeiten, Mensch und Jude zu sein, als: aufgeklärter Mensch und aufgeklärter Jude zu sein. Der Beweis dafür ist, dass die Aufklärung sich *gegen* eine menschliche Möglichkeit wendet. Im klassischen Zeitalter der Aufklärung, im 17. und 18. Jahrhundert, nannte man das, was die Aufklärung zu bekämpfen hatte: »Aberglaube«. Wäre es wirklich und schlechthin Aberglaube, so wäre die Aufklärung in der Tat eine Selbstverständlichkeit. Wir können darin der Aufklärung nicht mehr so ohne weiteres folgen; wir sprechen nicht mehr von Aberglaube, sondern von *Mythos*, und verstehen darunter die Weise, in der die Menschheit *ursprünglich* lebte, dachte, sah, sich verstand; und es ist für uns durchaus ein *Problem*, wenn wir nicht mythisch, sondern wissenschaftlich denken. Wer gegen den Mythos im Namen der Wissenschaft kämpft, tut also etwas durchaus *nicht* Selbstverständliches, er tut etwas Kennzeichnendes. In dieser sie kennzeichnenden Unselbstverständlichkeit sind sich Cohen und RMbM einig; und nicht nur im Kämpfen, sondern auch in der Art, *wie* sie kämpfen.〉[16]

Wir würden vielleicht sagen: die Bibel sei in einem mythischen Horizont entstanden; und das Problem, das uns die Bibel aufgibt, sei die Frage: ob das, worauf es der Bibel *ankommt*, ob das, was die Bibel

eigentlich will, an diesen Horizont gebunden ist. Die Möglichkeit des aufgeklärten Judentums hängt daran, dass das, was die Bibel eigentlich will, *nicht* an den mythischen Horizont gebunden ist. [17]Man kann das zunächst *so* verstehen – und gerade *so* wird es oft verstanden -[17], dass der Horizont[18] als uneigentlich behandelt wird, als quantité negligeable, derart dass man den mythischen Horizont gleichsam beliebig mit dem wissenschaftlichen austauschen kann. Wäre[19] dem so, so[1] könnte man nur von Ersetzung des Mythos durch die Wissenschaft, nur von Aufklärung sprechen, nicht von aufgeklärtem Judentum; von einer *wechselseitigen* Durchdringung von Wissenschaft, Philosophie und Judentum könnte keine Rede sein. Wenn anders aber aufgeklärtes Judentum mehr ist als eine *Anwendung* der Aufklärung *auf* das Judentum, wenn es *in sich selbst* jüdisch sein soll, so muss die Ersetzung des Mythos durch die Wissenschaft *im Sinn* des Judentums sein; dann muss der Mythos im Namen des Judentums bekämpft werden. Die Negation des mythischen Horizonts muss im Namen und Auftrag dessen, was die Schrift *eigentlich* will, geschehen. Es darf also nicht heissen: die Ersetzung des Mythos durch die Wissenschaft tangiert das Judentum nicht, sondern: die Ersetzung des Mythos durch die Wissenschaft ist eine jüdische Notwendigkeit; es besteht eine Verpflichtung des Juden zur Wissenschaft. Diese Verpflichtung sieht RMbM ausgesprochen im Gebot der Gotteserkenntnis, die er als wissenschaftliche Erkenntnis auffasst. So unmittelbar konnte Cohen diese Verpflichtung nicht in der Bibel vorfinden; für ihn konnte sich die Verpflichtung zur Wissenschaft erst auf Grund der moralischen Funktion der Wissenschaft ergeben. Aber im Ergebnis besteht volle Übereinstimmung: *aufgeklärtes Judentum bedeutet die im Namen und Auftrag des Judentums vollzogene Rezeption der Aufklärung philosophischer Herkunft in*[20] *das Judentum.* »Und wie die Juden immer Apostel ihres Glaubens bleiben, so war es die *Rücksicht auf die Religion*, welche sie der Erkenntnis in die Arme trieb. Die Religion lag im Argen; sie klagen alle über den Verfall der Religion in ihren Tagen, und dass sie dem zu steuern die Philosophie herbeirufen. Die Verdächtigungen der Dunkelmänner und den Spott der Skeptiker weisen sie eifrig zurück in dem Bewusstsein, dass geholfen werden müsse, und dass *nur die Philosophie* helfen könne.« (86 f.).

Der Kampf [1]der Wissenschaft[1] gegen den Mythos, [21]der im Namen [22]der Lehre der Bibel[22] vollzogen wird, führt zur Entlastung der Bibel von mythischen Elementen, zur Überführung der eigentlichen Lehre der Bibel aus dem mythischen Horizont in den Horizont der Wissenschaft,[21]

zur *Entlastung* der Bibel und überhaupt der jüdischen Tradition vom Mythos. Diese Entlastung vollzieht sich bei RMbM in der Form der *Allegorese*: wenn eine Bibelstelle der wissenschaftlichen Einsicht widerspricht, so wird supponiert, dass dem der wissenschaftlichen Einsicht widersprechenden Wortsinn der Stelle, dem äusseren Sinn, ein innerer Sinn zugrundeliegt, der mit der wissenschaftlichen Einsicht in Einklang steht. Der äussere Sinn ist eine bildliche Darstellung des eigentlich Gemeinten. Diese Auffassung setzt voraus, dass die biblischen Lehrer selbst im Besitz der Wissenschaft waren, dass sie aber aus irgend welchen Gründen und zu irgend welchen Zwecken die Wissenschaft in bildlicher Form ausdrückten. [23]Die biblischen Lehrer, insbesondere die Propheten, müssen also *auch* Philosophen gewesen sein, *mehr* als Philosophen allerdings, da sie ausser der philosophischen Einsicht auch die Kraft hatten, diese Einsicht bildlich, sinnenfällig, wirksam darzustellen.[23] *Die allegorische Auslegung will den Autor verstehen, wie er sich selbst verstand.* [24]Von hier aus erklärt sich der Widerstand, den die neuere Zeit an der Allegorese nimmt. Den[24] Autor verstehen, wie er sich selbst versteht – das gerade ist der Ehrgeiz des Historikers; dem historischen Bewusstsein erscheint die Allegorese als Vergewaltigung des Textes. So ist es uns nicht mehr möglich, RMbM zu folgen, wenn er etwa die aristotelische Kosmologie aus der Bibel herausliest; und das liegt nicht nur daran, weil wir nicht mehr an diese, sondern an eine andere Kosmologie glauben; es kommt uns ja auch komisch vor, wenn jemand etwa die Behauptungen der gegenwärtigen Naturwissenschaften in der Bibel wiederfindet. Der Grund hierfür ist die prinzipielle Einsicht, die mit besonderer Eindringlichkeit Spinoza ausgesprochen hat – von Luther ganz zu schweigen –, dass es der Bibel schlechterdings nicht auf Wissenschaft ankomme, dass »mit den Wissenschaften freilich Mose den Gehorsam nicht lehren wollte« (Jüdische Schriften III 298 f.). Spinoza zog aus der Einsicht in die profunde Unwissenschaftlichkeit der Bibel die Konsequenz, dass Wissenschaft und Philosophie einerseits, die Bibel andererseits nichts miteinander zu tun haben, ganz verschiedenen Welten angehören: die Wissenschaft ist Sache der wenigen Weisen, die Bibel richtet sich an die Menge. Die Bibel wird verworfen, weil die Art, in der die biblischen Lehrer sich selbst verstanden, der wissenschaftlichen Einsicht widerstreitet.

[1]Cohen macht sich die Kritik, welche die neuere Zeit an der Allegorese überhaupt und insbesondere Spinoza an der Allegorese RMbM' geübt hatte, implizite zu eigen: er gibt zu, dass[25] nicht die Allegorese,

sondern die historisch-kritische Auslegung den Autor versteht, wie er sich selbst verstand. Aber auf Grund dieses Zugeständnisses[26] und in den durch es vorgezeichneten Grenzen bekennt er sich zum Prinzip der Allegorese.[1]

Die[27] Allegorese und die Kritik an der Allegorese stimmen darin überein, dass es die einzige Aufgabe der Auslegung sei, zu ermitteln: wie der Autor *sich selbst* verstanden habe. Cohen hingegen geht von der Kantischen Einsicht aus, dass die Möglichkeit besteht, einen Autor *besser* zu verstehen, *als* er sich selbst verstand. Dies »einen Autor besser verstehen, als er sich selbst verstand« nennt Cohen *idealisierende Auslegung*. Die idealisierende Auslegung unterscheidet sich also von der allegorischen [28]zwar durch das Bewusstsein des Auslegers von seiner *Distanz* vom Autor, von seiner *Überlegenheit* über den Autor[28]; diesen Unterschied wollen wir keinesfalls verwischen; aber als nicht weniger wichtig muss auch die tiefe Gemeinsamkeit hervorgehoben werden: auch die idealisierende Auslegung erkennt – wie die allegorische – einen *zwiefachen Sinn* an: einen wörtlichen, unverbindlichen, uneigentlichen und einen inneren, verbindlichen, eigentlichen Sinn. Und die idealisierende Auslegung der Schrift erfüllt die selbe Funktion wie die Allegorese RMbM': Entlastung der Schrift vom Mythos in innerem Einverständnis mit dem *eigentlichen* Sinn der Schrift. Die idealisierende Auslegung wiederholt in reflektierterer Form die Allegorese. So vollzieht Cohen eine *Rettung der Allegorese*: Er gibt der Kritik an der Allegorese zu, dass die Allegorese sich insofern am Text vergreift, als sie kein schlichtes Verständnis des Textes, sondern eine *Umdeutung* desselben ist. Aber diese Umdeutung ist keine Vergewaltigung, sondern eine »Verwandlung«: eine Anverwandlung des Früheren, Mythischen an das Spätere. »Und es fragt sich, ob solche Verwandlung nicht die beste Art der Vernichtung ist« (Religion der Vernunft X 19). Wer Cohen kennt, weiss, dass diese *Frage* nur rhetorisch gemeint ist: »Es muss die Einsicht aller Schablone gegenüber aufleuchten, dass der Fortschritt in der religiösen Erkenntnis an der Bearbeitung und Umdeutung der Quellen sich vollzieht, während diese selbst in ihren einzelnen Schichten erhalten bleiben und nur etwa neu geordnet oder neu unterstrichen werden« (Religion der Vernunft I 5). Von hier aus gesehen,[29] bedeutet die Allegorese RMbM' nicht eine äusserliche Angleichung der Bibel an die Aristotelische Philosophie – das ist sie zum Teil *auch*; *massgebend* aber ist, dass sie die Fortsetzung der Anstrengungen der Propheten, der Redaktoren, der Thargumim ist. Von besonderer Bedeutung für Cohen in dieser Hin-

sicht war, dass er den Zusammenhang von Maimunis historischer Interpretation der Opfergesetzgebung mit der prophetischen Kritik und Umdeutung des Opfers aufdecken konnte.

Die Allegorese und – in reflektierterer Form – die idealisierende Auslegung geben die Möglichkeit, *ohne Bruch mit dem Alten Kritik am Alten* zu üben. Kritik ist das Element der Aufklärung, die sich selbst in ihrem berühmtesten Vertreter als esprit de discussion et de critique bezeichnete. Kritik bedeutet: Kritik am Gegebenen; sich nicht bei dem Gegebenen beruhigen, [1]nicht der Welt von vorne herein Recht geben,[1] vielmehr fragen: *warum* ist es denn eigentlich so? *Kritisch* also ist die *Frage nach dem Zweck der Gebote*. In ihrer Beantwortung vollzieht sich die Entlastung der Gebote von ihrer mythischen Herkunft. Denn damit muss ja wohl gerechnet werden, dass ein Teil der biblischen Gebote mythischer Herkunft ist. Wird nun aber – unter Voraussetzung der Anerkennung des Gesetzes, unter Wahrung des geschichtlichen Zusammenhangs – in einem aufgeklärten Horizont nach dem Zweck der Gesetze gefragt, so werden die Gesetze aufgeklärt begründet: sie gruppieren sich um ein unmythisches Zentrum. »Die Gründe, die und *sofern* sie für die Gesetze gefordert werden, verweisen die Gesetze vor das Forum der Vernunft.« (80). Dieses Zentrum aber ist die *eigentliche* Lehre der Schrift; der mythische Horizont der Schrift wird von dem unmythischen Zentrum der Schrift her aufgelöst. Wenn RMbM etwa lehrt, der Zweck der Opfergesetzgebung sei die Entwöhnung von dem durch Götzenopfer bestimmten Götzendienst, so wird das Opfer als solches zum Uneigentlichen; nicht auf das Opfer kommt es nunmehr noch an, sondern allein auf die reine Gottesverehrung, auf die Verehrung des *einen* Gottes. So gewinnt das seinem Ursprung nach Mythische einen unmythischen Sinn. – Indem nach dem Zweck der Gesetze gefragt wird, ergibt es sich, dass »Wertunterschiede an dem Inhalt der Thora« gemacht werden. Cohen sieht darin den »treibenden Gedanken seiner (RMbM') ganzen Lebensarbeit.« Und diesen Gedanken macht er sich ganz zu eigen.

Die Frage der Aufklärung an das Gegebene: *warum* ist es denn eigentlich so? besagt: ist es denn so, wie es ist, *gut*? Die aufgeklärte Kritik ist wesentlich praktisch, ethisch; sie hat das Ziel der *Verbesserung*. Das Gute, im Hinblick auf das die Aufklärung verbessern will, nannte sie zuletzt: *Humanität*. Die Zergliederung dieses [30]*Ziels* der Aufklärung[30] und seines Zusammenhangs mit der Vernunft, dem *Vehikel* der Aufklärung, kann nicht unsere Aufgabe sein. Wir begnügen uns mit einem

bezeichnenden und allen bekannten Beispiel. Die Nachfolger der Aufklärung in unserer Zeit sehen eines ihrer wichtigsten Kampfziele in der Abschaffung der Todesstrafe. Der neutrale Beobachter muss feststellen, dass die Gegner der Todesstrafe deren Anhängern argumentativ überlegen sind: das Prinzip der Vergeltung, [1]der Sühne,[1] ist im Licht der Vernunft nicht so durchsichtig darstellbar wie die Prinzipien, auf die sich die Linke beruft. Das Interesse an Vergeltung erscheint als ein undurchsichtiges, dunkles, affektives Prinzip, an dessen Zersetzung sich die Psychologie aller Grade versucht (Rachbegierde . . .). Sofern wir der Vernunft folgen, sind wir human, milde; sofern unsere Einrichtungen der Vernunft gemäss aufgebaut werden, sind diese Einrichtungen human – wie sehr sich dagegen auch manches in uns auflehnen mag: dies ist der jedenfalls bis heute unwiderlegt gebliebene Glaube der Aufklärung. So verstehen wir, was es für Cohen bedeutet, wenn er den Leitgedanken von RMbM' Hilchoth th'schewah wiedergeben kann mit den Worten: »Aller Fanatismus der Vergeltung wird durch *einen* Moment der Busse um seinen Wartelohn gebracht; die Busse überlistet den Satan und alle seine Verschreibungen.« (125).[1] Ich übergehe, was Cohen alles an ihn bestätigenden humanen Gedanken im Staatsrecht RMbM' usw. finden zu können glaubte. Wie ihm RMbM' *Kritik an der Askese* gefiel. Der populäre Begriff der Aufklärung, wie er uns allen bekannt ist, wie er – in gewisser Weise – uns alle erfüllt, gibt eine ungefähre Vorstellung von der Reichweite des Gebiets, [31]auf dem uns Cohen das Verständnis RMbM' erschliessen kann.[31]

[32](Cohen begibt sich in die Nachfolge RMbM', weil es ihm um ein aufgeklärtes Judentum zu tun ist,[33] denn RMbM ist der klassische Vertreter des aufgeklärten Judentums, der »Klassiker des Rationalismus« (Religion der Vernunft).) Dasselbe[1], was RMbM mit den Mitteln seiner Zeit, der Philosophie seines Zeitalters, also mittels der *Aristotelischen* Philosophie versucht hatte, *das* versuchte im 19. und 20. Jahrhundert Cohen mit den Mitteln seiner Zeit, der Philosophie seines Zeitalters, also mittels der *Kantischen* Philosophie. *Aber eben hierin besteht die Paradoxie der Verehrung Cohens für RMbM.*[34] Denn Aristotelische und Kantische Philosophie sind für Cohen nicht so etwas wie frühere und spätere, unvollkommenere und vollkommenere Philosophie, sondern sie repräsentieren einen *ewigen Gegensatz*, den[35] ewigen Gegensatz nicht bloss von falschem und richtigem Philosophieren, sondern von Philosophieren im Stand des Verrats am wichtigsten Anliegen des Menschen und Philosophieren im Stand der Treue zu diesem

Anliegen. Dass diese Formulierung nicht übertreibt, bezeugt der Cohensche Text: »Aristoteles ist von der Feindschaft gegen die Idee; gegen die Idee des Guten geleitet.« (82).[1] (»Feindschaft gegen die Idee« ist im Text gesperrt.)[36]

Man verstehe mich recht! Ohne Zweifel ist mit der Tatsache, dass RMbM Jude und aufgeklärter Jude war, eine so tiefe und umfassende Gemeinsamkeit gegeben, dass von ihr aus die Verehrung des leidenschaftlichen Juden und leidenschaftlichen aufgeklärten Juden Cohen für RMbM zu verstehen ist – bei aller Differenz der philosophischen Meinungen. Aber auch mit[37] dieser vorsichtigen Formulierung können[38] wir der Paradoxie nicht entgehen. Denn der Ausdruck »bei aller Differenz der philosophischen Meinungen« wäre nur dann erlaubt, wenn es sich für Cohen in der Philosophie um blosse *Meinungen* handelte, wenn es für ihn auf die philosophische Lehre nicht so *sehr*, nicht eben unbedingt ankäme. Das ist aber ganz gewiss gegen Cohens leidenschaftliche Überzeugung: es kommt sehr, es kommt *unbedingt* auf die philosophische Wahrheit an. Dann aber handelt es sich nicht[1] um eine blosse *Differenz*, sondern, sofern RMbM Aristoteles und Cohen Kant folgt, um einen *Gegensatz*, um *den Gegensatz* von rechtem und grundverkehrtem Philosophieren. Und wenn RMbM *wirklich* Aristoteliker war und *also* grundverkehrt philosophiert hat, dann wird die Verehrung Cohens für RMbM auf eine schwere Probe gestellt; ja sie wird, da Cohen nicht weniger leidenschaftlicher Philosoph als leidenschaftlicher Jude war, *unmöglich*. An dem Gegensatz Kant-Aristoteles kann nicht gerüttelt werden; an der Verehrung für den grossen Lehrer RMbM muss unbedingt festgehalten werden; dann kann die Schwierigkeit nur beseitigt werden, indem nachgewiesen wird, dass RMbM *im Grund kein* Aristoteliker war.[39] Diesen Weg ist Cohen tatsächlich gegangen.[40]

Ehe wir Cohen auf diesem Weg folgen, müssen wir 1) den *positiven* Sinn der *negativen* Behauptung, RMbM sei im Grund kein Aristoteliker gewesen, festsetzen[41], und 2) *dann* aufklären, was es mit jenem *ewigen* Gegensatz auf sich hat.

Wenn anders Aristotelisch und Kantisch philosophieren eine vollständige Disjunktion darstellt, so, dass jeder Mensch ausdrücklich oder unausdrücklich Aristotelisch oder Kantisch philosophiert, so scheint Cohens Behauptung zu besagen: RMbM sei im Grund Kantianer gewesen. Das ist, von Cohen aus gesehen, nicht einmal so absurd, wie es zunächst klingt; aber da wir es mit einem Gegenstand zu tun haben, der

an sich schon paradox genug ist, so wollen wir uns tunlichst weitere Paradoxien ersparen. Und wir können das auch. Denn es [ist] ja [1]nach Cohen[1] keineswegs so, dass Kant der *erste* war, der in rechter Weise philosophiert hat. Das antike Vorbild[42] rechten Philosophierens ist nach Cohen: *Plato*. Und *so* lautet denn auch Cohens zentrale Behauptung: »Maimuni war in tieferem Einklang mit Platon als mit Aristoteles.« (105). [1]Und wir müssen also sagen: Cohen leitet uns zum Verständnis RMbM' als eines Platonikers.[1] Wir haben also zu fragen: was der *Gegensatz Plato-Aristoteles*[43] bedeutet.

Plato und Aufklärung[I]

Hier ergeben sich nun grosse Schwierigkeiten. Die Schwierigkeiten sind so gross, dass sie uns nicht erlauben, die Frage in ihrer eben gestellten Form zu beantworten. Wir werden sie vielmehr nur in einer *wesentlich eingeschränkteren* Form beantworten können. Wir glauben aber, dass durch diese Einschränkung unser eigentliches Problem nicht nur nicht verkürzt wird, sondern gerade erst zu seinem Recht kommt.

Versucht man, die Frage: was es mit dem Gegensatz Plato-Aristoteles auf sich habe, auf Grund der Cohenschen Darlegungen zu beantworten, so stellt sich die grosse Schwierigkeit entgegen, dass Cohen diesen Gegensatz nicht in seinem ursprünglichen, antiken Horizont erörtert, sondern diesen Horizont, wenn nicht beständig, so doch grundsätzlich transzendiert.[44]

Wie Cohen Plato von Kant her versteht, so Aristoteles von Hegel her. Was insbesondere sein Aristoteles-Verständnis angeht, so wird es durch die Orientierung an Hegel sehr oft missleitet. Hegel war für Cohen der Philosoph, der in keinem inneren Zusammenhang mit der fundamentalen Wissenschaft, der mathematischen Naturwissenschaft, stand, der in diesem Sinn *Metaphysiker*, »Dogmatiker des Absoluten«, war *und* der Philosoph der politischen *Reaktion*. Kant hingegen der Grundleger der mathematischen Naturwissenschaft, der Vollender des Werkes New-

---

I [Notiz am Rand:] *Plato und Aufklärung*. [Möglicherweise beabsichtigte Strauss, hier mit seinem Vortrag fortzufahren, nachdem er die neue Einleitung verfaßt hatte.]

tons, *und* der Vollender Rousseaus, des Vaters der *französischen Revolution*. Man[45] darf die *politische* Seite dieses Gegensatzes keinen Augenblick ausser Acht lassen, wenn man Cohen richtig verstehen will[46]; denn Cohen *selbst* hat sie keinen Augenblick ausser Acht gelassen. Und es[47] bedeutet wahrlich keine Degradierung der Cohenschen Philosophie, wenn man das hervorhebt[48]. Es versteht sich, dass man dabei nicht an die Erbärmlichkeiten der Parteipolitik denken darf, sondern dass man an das denken muss, was Schiller »der Menschheit *grosse* Gegenstände« nennt[49], die als solche *politische* Gegenstände sind. Die Politik ist das Feld, auf dem philosophische, moralische, innerliche Gegensätze zur *entscheidenden Äusserung* kommen,[50] wo es hinsichtlich dieser Gegensätze *aufs Ganze* geht, wo es *offenbar wird*, was es mit diesen Gegensätzen auf sich hat. Und dieses Offenbar-Werden ist nichts Äusserliches, Nachträgliches, sondern auf die Äusserung, auf die Tat, auf die Verwirklichung drängt das Innerliche, die Philosophie von sich aus hin. Dies ist ein Grundgedanke gerade der Cohenschen Ethik.[51] [1]Dies meint Cohen, wenn er in der Ethik ([1]168) den Gesichtspunkt der *Gesinnung* durch den der *Handlung* ersetzt. »Das reine Wollen vollzieht sich, vollendet sich in der reinen Handlung.« (169). Nur so wird es verständlich, wie er gelegentlich in seiner Ethik (20) sagen kann: »Wenn heutzutage gegen (den) innersten Lebenskern des Kantischen Geistes ein gehässiger, hämischer Widerstand sich hervorwagt, so ist er eben mit den bösen rückläufigen Bewegungen dieser Zeit verwachsen, und ist *durch diesen Zusammenhang gekennzeichnet und gerichtet.*«[1] Wir befinden, gegen diese Aristoteles-Interpretation im Einzelnen zu polemisieren, erübrigt sich. [52]Wer überhaupt nichts von Aristoteles weiss, sei daran erinnert, dass ihm [53]das Prinzip[53] des Mittleren [54]unter dem Namen des[54] *Masses* als griechischer Gedanke bekannt ist. Cohen[55] war nicht der Erste, der das Prinzip des Mittleren als Lob der Mittelmässigkeit gänzlich missverstand; aber ihm blieb[56] es vorbehalten, die *politische* Beurteilung des in Mittelmässigkeit verkommenden Philistertums, die das Junge Deutschland vorgenommen hatte, für die Aristoteles-Interpretation fruchtbar zu machen.

Unter diesen Umständen wundert uns nicht sein[57] Gesamturteil über die Nikomachische Ethik: *107 u. – 108 o.* [1]Jüdische Schriften III 263 f.[1] [»Die Eudaemonie ist der Zielpunkt der Aristotelischen Ethik. Man darf der Ansicht sein, daß ohne sie die Ethik des Aristoteles gar nicht zu ihrer großen Anerkennung gekommen wäre; das einzig Spekulative des ganzen Buches ist in ihr enthalten, sonst wäre das Buch für Anthropologen,

Psychologen, Sittenforscher und Politiker sehr interessant und wertvoll; aber systematischen Wert, auch für das System des Aristoteles, hätte dieses redselige Buch gar nicht. Die Eudaemonie allein ist der Hauch, der die Ethik mit der Seele seiner Metaphysik verbindet.«] So urteilt Cohen über ein unsterbliches Werk, das auf jeder Seite den Geist des Aristoteles, den Geist strenger Analyse und ruhiger Beschreibung atmet, und von dessen Bedeutung es ungefähr eine Vorstellung gibt, wenn man sagt: das letzte Hauptstück von »Jenseits von Gut und Böse«, das überschrieben ist »Was ist vornehm?« sei eine Paraphrase zu den 4 Seiten, auf denen Aristoteles die μεγαλοψυχία, [1]»grosse Gesinnung«[1] analysiert. Die Karikierung steigert sich zur *Verteufelung*, wenn Cohen die[58] Tatsache, dass Aristoteles lehrte: die ethischen Gegenstände liessen sich nur »im Groben und im Umriss« aufzeigen, [59]folgendermassen erklärt[59]: »Es ist die *Feindschaft gegen die Idee*; gegen die Idee des Guten, die ihn dabei leitet.« (82). Denn was ist ein Mensch, der von Feindschaft gegen die Idee des Guten erfüllt ist, der die Idee des Guten *hasst*, anders als ein Teufel?

Diese Kritik an Cohen ist unerlässlich um der Gerechtigkeit willen – um der Gerechtigkeit auch gegenüber Cohen willen. Denn man tut ihm bitter Unrecht, – wie jedem Menschen –, wenn man aus ihm einen anderen Menschen macht als er war, [60]um unter seinem *Namen* ein *Phantom* zu verehren[60]. Wenn wir Cohen *wahrhaft* verehren, so wird unsere Verehrung einer gerechten und notwendigen Kritik standhalten.

Mit dieser Kritik wäre es genug, wenn es sich um einen mittleren Schriftsteller handelte. Aber bei einem Mann wie Cohen werden [wir] uns fragen müssen: wie denn ein solches Vorgehen, das aller Wahrheit[1], Gerechtigkeit, aller Toleranz zu spotten scheint, möglich war. Denn auch die Verirrungen müssen bei ihm aus einer *Tiefe* kommen, wie sie bei einem mittleren Schriftsteller nicht zu finden ist. »Unter den Oberflächen ruhen Tiefen . . .«, wie Rosenzweig in der Einleitung zu den Jüdischen Schriften sagt.[II]

Wir wandten gegen Cohens Verhalten zu Aristoteles ein, es scheine aller Gerechtigkeit, aller Toleranz zu spotten. Wir werden die Frage nicht umgehen können, ob *dieser* Gesichtspunkt, der Gesichtspunkt der

---

[II] [Notiz am Rand:] »Über den Tiefen liegen Oberflächen, unter den Oberflächen ruhen Tiefen; in der Einheit des Menschen sind sie verbunden.« Jüdische Schriften I, p. XIII f.

Toleranz der letzte Gesichtspunkt ist. Lassen wir uns hierüber von Cohen selbst belehren! Cohen befasst sich mit dem Problem der Toleranz an der Stelle seines Nachlasswerks (»Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«), an der er das Verhalten der Bibel, und insbesondere der Propheten, zum Götzendienst zur Sprache bringt. Hier gewinnt Cohen einen Boden zurück, von dem aus die Toleranz als ein *fremder, störender* Gesichtspunkt erscheint. Ich bringe diesen Passus um so lieber in Erinnerung, als er mir bisher noch nicht gebührend gewürdigt zu sein scheint – auch nicht in seiner Bedeutung für die Person und die Lehre Cohens. *Religion der Vernunft 60, 11–61 Abs. 3* [: »Es kann keinen anderen Gott geben. Es kann kein anderes Sein geben außer dem einzigen Sein Gottes. Es kann daher auch nur einen einzigen Gottesdienst geben, nur eine einzige Liebe zu Gott. Der Monotheismus kann keine Toleranz anerkennen gegenüber dem Polytheismus. Der *Götzendienst* muß schlechterdings ausgerottet werden. Diese Entschließung ist die Vorbedingung des wahren Monotheismus, des Monotheismus der Liebe zu Gott, des Gottesdienstes der Liebe.

Man hat das Verständnis dieses wahrhaften Monotheismus, der Theorie und Praxis vereinigt, nicht gewonnen, wenn man die Ausrottung des Götzendienstes nicht in ihrer unerläßlichen Notwendigkeit begreift; wenn man auch nur eine Spur von Intoleranz, von Fanatismus und Menschenhaß in diesem heiligen Eifer gegen die falschen Götter erkennen zu dürfen glaubt. Man verrät mit solchem Verdachte nur, daß das eigene Herz nicht durchaus erfüllt ist von dem einzigen Gotte und von der Notwendigkeit seines einzigen Seins, und zwar von der doppelten Notwendigkeit, der Erkenntnis und des Bekenntnisses, als des Verhaltens des Menschen zu diesem einzigen Gotte. Wer hingegen die Einheitlichkeit in dieser Doppeltheit von Erkenntnis und Willen sich zu eigen gemacht hat, für den gibt es keinen anderen Ausweg: der einzige Gottesdienst fordert unausweichbar die Ausrottung des falschen Götterdienstes. Da kann es kein Erbarmen geben und keine Rücksicht auf Menschen. Die Liebe zu Gott entwurzelt den Quietismus. Der wahre Gottesdienst muß errichtet und gesichert werden unter den Menschen. Daher muß der Dienst falscher Götter vertilgt werden von der Erde. Es gibt keinen Ausweg in der Geschichte des Gottesgeistes. Es gibt keine höhere geistige Instanz, welche von dieser Grundpflicht entbinden könnte. Wie Monotheismus und Polytheismus schlechthin Widersprüche sind, so sind es auch Gottesdienst und Götzendienst.

Wir schließen bei dieser Betrachtung jede andere Instanz als eine

höhere aus und suchen die *Weltgeschichte des Geistes* nur von ihren einseitigen Prinzipien aus zu verstehen. Die *Toleranz*, welche alle Ansichten zu verstehen und zu billigen als Pflicht erkennt, können wir bei diesem theoretischen Problem der Geistesgeschichte nicht mitsprechen lassen; sie kann nur für die ethische Frage der Weltgeschichte in der praktischen Anwendung auf die Menschen und die Völker, aus dem Gesichtspunkte der Erziehung des Menschengeschlechts zur Geltung kommen. Wenn anders aber die *Propheten* die Geistesgeschichte schöpferisch zu gestalten hatten, so mußte für sie die Toleranz ein fremder, ein störender Gesichtspunkt sein. Wir bedürfen daher gar nicht der Berücksichtigung des primitiven Zeitalters und der Roheit seiner Sitten, um den feindseligen Gegensatz zum Götzendienst bei den Propheten zu verstehen: der prinzipielle Widerspruch zwischen Monotheismus und Polytheismus erklärt hinlänglich die geschichtliche Pflicht des ersteren in seinem negativen Verhalten zum letzteren.

Freilich mußten die Menschen dabei geopfert werden, und zwar nicht minder im eigenen Volke als bei den Völkern. Aber die Menschen als solche werden bei alledem in ihrer Menschlichkeit nicht verkannt: ›Du sollst den Edomiter nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder‹ (5. M. 23, 8). Nur das geschichtliche Prinzip, sofern es zum Siege gebracht werden soll, erfordert unvermeidlich die Vernichtung des Götzendienstes.«]

Was sollen wir, die wir wirklich nicht von uns sagen können: unser Herz sei durchaus erfüllt von dem einzigen Gotte, oder von der Idee des Guten, hierzu sagen? Wenn wir uns trotz allem die Freiheit nehmen, an Cohen Kritik zu üben, an unserer Kritik an Cohen festzuhalten, obwohl wir nunmehr wissen, aus welcher biblischen Tiefe der Affekt seiner Aristoteles-Kritik stammt, so haben wir keine andere Rechtfertigung als die, dass Cohen eben nicht *nur* gläubiger Jude, biblischer Theologe, sondern *auch* Philosoph war. Einem Philosophen kann man sich nicht beugen; man muss seine Behauptungen prüfen. Auch die Philosophie ist wahrlich nicht schlechthin tolerant; sie ist es jedenfalls nicht in *dem* Sinn, dass sie »alle Ansichten *zu verstehen und zu billigen* als Pflicht erkennt«. Im Sinn der Philosophie ist es durchaus Pflicht, die falschen Ansichten zu missbilligen, zu verwerfen. Freilich muss man auch den falschen, verwerflichen Ansichten gerecht werden. Und Cohen ist Aristoteles nicht gerecht geworden.

Der Pflicht zu historischer Gerechtigkeit kann sich niemand ungestraft entziehen. Auch Cohen nicht. Wir erinnern an die – übrigens

respektvolle – Art, in der Cohen in seiner »Logik der reinen Erkenntnis« die damals aufkommende Phänomenologie als Scholastik ablehnte. Diese Begründung der Ablehnung zeigt, dass Cohen den tiefen Zusammenhang der Phänomenologie mit Aristoteles, dem Lehrer der Scholastik, ahnte. Wenn die Phänomenologie inzwischen eine alle bestimmende Macht geworden ist – wer mit dem *Schul*begriff der Phänomenologie nicht vertraut ist, sei daran erinnert, dass Franz Rosenzweigs Begriff des neuen Denkens der *Welt*begriff dieser Philosophie ist –, so bedeutet das einen entscheidenden Schritt zur Wiederherstellung des Aristotelismus. Die von Cohen angeblich überwundene Vergangenheit, der Aristotelismus, hat sich aufs neue erhoben und droht Cohens Lebenswerk in der Form, die er ihm gegeben hat, ernstlich in Frage zu stellen. Und nicht nur dies – der Aristotelismus und überhaupt die unidealisierte, unmodernisierte griechische Philosophie ist nicht nur eine Bedrohung und schon darum von aktuellstem Interesse. Vor allem – die modernen Voraussetzungen, die für Cohen *schlechterdings verbindlich* waren, wie eine seiner letzten Äusserungen (Das soziale Ideal bei Platon und bei den Propheten) beweist, können uns eines Tages morsch und brüchig erscheinen; wir wären dann vielleicht froh, wenn die unidealisierte, unmodernisierte griechische Philosophie uns einen Weg aus der modernen Anarchie zeigte.[61]

Wir halten uns also bei der Bestimmung des Gegensatzes Plato-Aristoteles an den *unidealisierten* Gegensatz und sehen von Cohens Überschreitungen des griechischen Horizonts ab.

Was hat es also mit dem Gegensatz Plato-Aristoteles auf sich? Denn um einen *Gegensatz* handelt es sich nach Cohen, der die These bestreitet:[62] »Aristoteles müsse doch *vor* allen Epigonen seinen Lehrer verstanden haben« (70)[1], und damit behauptet: Aristoteles, [1]der 20 Jahre in der Akademie war,[1] habe im Grunde Plato, seinen persönlichen Lehrer, nicht verstanden. Auch diese These ist paradox. Ihr entgegen hat die neuere Forschung den tiefen Zusammenhang zwischen Plato und Aristoteles gezeigt; an der Grenze dieser Forschung stehen wir vor der These: dass Aristoteles das Werk Platos *vollendet* habe. Es steht uns nicht zu, zu diesem Streit Stellung zu nehmen. Die in diesem Streit sich zeigende Schwierigkeit zwingt uns aber zu einer – übrigens in Cohens Sinn erlaubten – Veränderung unserer Frage. Cohen sagt (70): »Vielleicht darf man sagen, dass er (Aristoteles) die Idee überhaupt begriffen haben würde, wenn er die Idee des Guten hätte begreifen können. Dazu fehlte ihm aber nicht bloss die Platonische, sondern *vor allem schon* die

Sokratische Kapazität.« Das eigentümliche Wesen der aristotelischen Philosophie tritt also *schon* und *vor allem* und *erst recht* im Gegensatz zu Sokrates hervor. Wir lassen also die Frage nach der Stellung Platos zwischen Sokrates und Aristoteles offen und fragen:

Was bedeutet der Gegensatz Sokrates-Aristoteles? [1]wobei wir unter Sokrates den Sokrates der Platonischen Dialoge verstehen.[1]

Es gibt keine *Lehre* des Sokrates. Sokrates *konnte* ja nicht lehren; er konnte nur *fragen* und durch sein Fragen anderen zur Einsicht verhelfen. Zuerst zu der Einsicht, dass sie das, was sie zu wissen vermeinten, in Wahrheit nicht wussten. Nicht, dass er selber das wusste, was die anderen nicht wussten. Sondern seine Weisheit – die gerühmte Weisheit des Sokrates – bestand eben darin, dass er wusste, er wisse nichts.

Selbst dieses Wissen des Nichtwissens ist keine *Lehre*: Sokrates ist auch *kein Skeptiker.* Eine Lehre, zum mindesten eine philosophische Lehre, ist eine Antwort auf eine Frage. Sokrates aber antwortet nichts. Die scheinbare Antwort, die er gibt (das Wissen des Nichtwissens) ist nur der schärfste Ausdruck für die Frage. Sokratisch philosophieren heisst: fragen.

Aber der fragt nicht wahrhaft, dem es nicht um eine Antwort zu tun ist; und wer aus dem Fragen die Sache seines Lebens macht wie Sokrates, dem ist es um eine Antwort *unbedingt* zu tun. Woran liegt es aber, dass Sokrates in der Frage *bleibt*? Etwa, weil es unmöglich ist, etwas, irgend etwas zu wissen? Aber wusste denn Sokrates wirklich nichts? Er wusste doch etwas; er wusste sogar *sehr viel*; er wusste zum Beispiel, dass die grössten Söhne Athens, Themistokles und Perikles, in Wahrheit nicht, wie alle Welt glaubte, Athen geholfen hatten; er wusste, dass ein Leben wie das des Alkibiades kein menschenwürdiges Leben war; wer von uns würde wagen zu behaupten: er wisse so viel? Wie kann Sokrates unter diesen Umständen sagen, er wisse nichts? Wie kann er *trotz* seines Wissens in der Frage *bleiben*? Darauf ist zu antworten: er *will* in der Frage bleiben. Und zwar darum, weil es auf das Fragen *ankommt*; weil ein Leben, das nicht Fragen ist, kein menschenwürdiges Leben ist. Warum aber kommt es auf das Fragen an? Oder, anders gefragt: *wonach* wird denn gefragt? Was ist denn fraglich? Fraglich ist vielerlei. Aber wenn das Fragen des Sokrates ein Fragen ist, auf das es *ankommt*, so kann es nicht ein *beliebiges* Fragen sein. Nicht ein Fragen nach den Dingen im Hades, unter der Erde und am Himmel; sondern *das* Fragen allein, das auf Frag*würdiges* geht, das *lebens*notwendig ist, auf das Fragen: in welcher Weise man leben soll, auf das Fragen nach dem

rechten Leben. Das Fragen nach dem rechten Leben, d. h. das Rechenschaftsuchen und Rechenschaftgeben jedes Einzelnen über sein Leben, ob er recht gelebt hat, d. h. *sich verantworten* über sein Leben. Die Frage des Sokrates zwingt zur Verantwortung; und wer sie begreift, begreift, dass ein Leben, das nicht in der Verantwortung geschieht, das nicht in beständiger Prüfung geschieht, dem Menschen nicht lebenswert ist. Sokrates also gibt eine Antwort auf die Frage nach dem rechten Leben: *das Fragen nach dem rechten Leben – das allein ist das rechte Leben.* »Das grösste Gut für den Menschen ist dies: jeden Tag Gespräche zu führen über die Tugend und die anderen Gegenstände, über die ihr mich Gespräche führen hört[63], wie ich mich selbst und die anderen prüfte; ein prüfungsloses Leben aber ist dem Menschen nicht lebenswert.« (Apol. 38 A). Fragen nach dem Guten, was es selbst denn eigentlich ist, Fragen nach der Idee des Guten – das allein ist Sokratisch philosophieren.

Das Fragen und Prüfen ist kein Sich-selbst-fragen und Sich-selbst-prüfen des einsamen Denkers; es ist ein Sich-*gegenseitig*-fragen und Sich-*gegenseitig*-prüfen; es ist *Sich-verantworten* im ursprünglichen Sinne: sich verantworten kann man immer nur vor einer *Person*. Sokrates philosophiert immer nur mit Anderen. Sein Fragen nach dem rechten Leben ist ein *Zusammen*fragen. Er fragt je gemeinsam mit Anderen, nicht weil er die Anderen überzeugen will – das kann nur ein Lehrender wollen –, sondern weil er auf *Verständigung und Einklang* aus ist. Er ist auf Verständigung und Einklang aus, weil nur aus Verständigung und Einklang, aus Einsinnigkeit der Bürger der Staat wahrhaft Staat sein kann. Der wahrhafte Staat – das ist das wahrhafte Zusammenleben; und menschliches Leben ist seinem Wesen nach Zusammenleben; daher das rechte Leben: rechtes Zusammenleben, wahrer Staat; daher sind alle Tugenden des Einzelnen nur vom Staat her möglich und verständlich. So ist das von Sokrates gesuchte Wissen ein aus[64] Verständigung erwachsendes Einverständnis über das Gute, das als menschliches Gutes gemeinsames Gutes ist. *Das Sokratische Fragen nach dem rechten Leben ist ein Zusammenfragen nach dem rechten Zusammenleben um des rechten Zusammenlebens,* um des wahren Staates, willen. Das Fragen des Sokrates ist wesentlich *politisch*.

Das Wort »politisch« ist notwendig zweideutig. Wir stiessen bereits auf diese Zweideutigkeit, als wir von Cohens politischer Leidenschaft und von seiner politischen Auffassung der Philosophie-Geschichte sprachen und bitten mussten, nicht an die Erbärmlichkeiten der Parteipolitik zu denken. Diese Zweideutigkeit ist so fundamental, dass sie sich nicht

etwa dadurch aus der Welt schaffen lässt, dass man zwischen geistiger Politik und Interessenpolitik unterscheidet. Man braucht nur Platos »Protagoras« zu lesen, um zu erkennen, wie sehr die politische Kunst dieses Sophisten »geistige Politik« ist; sie stimmt ja auch *inhaltlich* mit dem überein, was uns heutzutage als »geistige Politik« empfohlen wird. Die Zweideutigkeit ist gar nicht zu vermeiden. Sie hat ihren Grund darin, dass das menschliche Leben als solches Zusammenleben und damit politisches Leben ist. Daher ist alles menschliche Tun und Treiben und Denken in sich selbst politisch. Aber es ist dies nicht immer *ausdrücklich*. Von Menschen sprechen wir alsdann als von Politikern, wenn sie in *ausdrücklicher* Weise auf das Zusammenleben ausgerichtet sind, mit ihm zu tun haben. Man kann ausdrücklich mit dem Zusammenleben zu tun haben *ohne* Verantwortung oder *in* Verantwortung, [65]Zweideutigkeit.[III] Ohne Verantwortung – d. h. ohne Frage nach dem Guten, d. h. in der Meinung, man wisse, was das Gute sei. Weiss ich, was das Gute sei, so kann ich es lehren, öffentlich lehren; ich kann daher auch *schreiben*. Gibt es aber kein Wissen über das Gute, über das ich verfügen kann, so kann ich nicht lehren, nicht öffentlich lehren, nicht schreiben. Weil Sokrates weiss, dass er nichts weiss, dass alles Verständnis nur Einverständnis sein kann, darum wendet er sich nicht an die Menge, sondern nur an den Einzelnen; sein Gespräch mit Anderen ist *Dialog*. Darum *spricht* er nur und schreibt nicht. Denn das Geschriebene wird *notwendig* missverstanden; es kann sich selbst gegen das Missverständnis nicht schützen; es sagt *nur immer ein und dasselbe* – während es doch darauf ankommt, das Eine Wahre immer anders zu *sagen*. [1]Phaidros c. 60.[1]

Die so skizzierten Grundgedanken des Sokratisch-Platonischen Philosophierens halten sich – in gewissen Modifikationen – im Cohenschen Philosophieren durch:

1) es gibt nur *eine* Frage: die Frage nach dem rechten Leben. Cohen (63 f.): es darf und kann »nichts Höheres und nichts Angelegentlicheres für den menschlichen Geist geben ... als seine Sittlichkeit«. »Sokrates ... redet wie ein Nazarener von der Natur: die Bäume können mich nicht belehren, wohl aber die Menschen in der Stadt ... Die Ethik, als die Lehre vom Menschen, wird das Centrum der Philosophie.« (Ethik p. 1).

2) die Frage nach dem Guten muss Frage *bleiben*: »Das Sittliche ist

---

[III] [Notiz am Rand:] cf. »Gorgias«

... ein Problem, das immer wieder sich zu verjüngen hat, in immer neuen Fragen auftritt, in jeder neuen Lösung nur neue Fragen heraufbringt.« (70).

3) die Frage und der Gegenstand der Frage sind in sich selbst *politisch*: Cohen interpretiert den Platonischen Kriton folgendermassen [1]und er macht ihn sich in diesem Sinn zu eigen[1] (Ethik 250): »Es gibt kein Selbstbewusstsein, welches ohne Rücksicht auf den Staat und ohne Leitung durch den Staatsgedanken zu gewinnen wäre.«

Wenn das aber Sokratisch oder Platonisch Philosophieren heisst, muss dann nicht jeder denkende Mensch Sokratiker oder Platoniker sein? Versteht es sich denn nicht von selbst, dass die Frage nach dem Guten die höchste und angelegentlichste Frage ist? Fragen wir vielmehr, unter welchen Bedingungen die Sokratische Frage *nicht* die höchste und dringlichste Frage wäre. Unter *zwei* Bedingungen:

1) wenn das rechte Leben nicht fraglich wäre, wenn wir *wüssten*, was das Gute ist;

2) wenn der Mensch und sein Leben überhaupt *nicht so wichtig* wäre.

Die Erfülltheit dieser beiden Bedingungen kennzeichnet das Aristotelische Philosophieren.

Ad 1) »Das Sittliche ist für ihn nicht ein Problem ...« (70). Cf. des Aristoteles' Satz von der Absicht der Ethik: οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα.[66]

Ad 2) »Seine Metaphysik ist auf das Universum eingestellt ...« (72).»ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν.« (Eth. Nic. 1141 a 20 ss.).

Damit stellt Aristoteles die von Sokrates in Frage gestellte Grundmöglichkeit des Griechen wieder her: das Leben im reinen Betrachten und Verstehen, in der *Theorie* (θεωρία). Und wenn Sokratisches Philosophieren Fragen nach dem Guten des menschlichen Lebens, nach dem wahren Staat ist, so ist Aristotelisches Philosophieren: reines Betrachten des Seienden und Verstehen des Seins. Und wenn Sokratisches Philosophieren in sich selbst politisch ist, so rückt für Aristoteles die Politik an die zweite Stelle. –[67]

[68]Was hat nun dieser Gegensatz mit dem Gegensatz Mythos – Aufklärung zu tun, von dem aus wir die Frage nach Cohens RMbM-Verständnis instruierten? Ist denn nicht[69] auch und gerade Aristoteles im höchsten Verstande des Wortes *aufgeklärt*? Man braucht ja nur an seine

Schrift über Traum und Traumdeutung zu denken. Aber dieser Begriff von »Aufklärung« reicht nicht zu. Der Kampf der Aufklärung gegen den Mythos, wie Cohen ihn versteht und führt, vollzieht sich in einer solchen Tiefe, dass er sich *zugleich* gegen die reine Theorie richtet.

»Der mythische Mensch interessiert sich nur für die Frage nach dem *Woher* der Welt: mit der Religion tritt diese Frage zurück, wird sie verdrängt von der neuen Frage: *wohin*? Der *Zweck* tritt in den Vordergrund gegenüber der Kausalität. Nicht die Ursache, nicht der Urgrund darf so sehr *das* Problem des Wissens werden, das alle anderen Fragen verschlingen könnte, sondern die Frage nach dem Zwecke der Natur wird besonders in dem Zwecke der Menschenwelt zur Hauptfrage der menschlichen Erkenntnis.« [1]Jüdische Schriften I 94.[1]

»Für den Geist der *Naturerkenntnis* konzentriert sich alles Interesse auf die *Gegenwart*; in *ihrem* Dasein ist alles Sein beschlossen; sie hat die Vergangenheit in sich aufgesogen. So lebt auch der Mensch unter dem ausschliesslichen Einfluss dieser Richtung des Denkens gänzlich in der Gegenwart; sie stellt seine Wirklichkeit dar und fest. Das mythische Denken verfolgt diese Wirklichkeit *allenfalls noch* in eine Präexistenz zurück, und wo es eine Zukunft ersinnt für das Individuum, da ist diese eben nur eine *Fortsetzung* der Gegenwart oder eine *Wiederholung* der Vergangenheit, nicht aber eine *neue* Art des Daseins.« [1][Jüdische Schriften] III 141 f.[1] [1]*Mythisch* also ist die Denkweise des Aristoteles, wenn man von ihm sagen kann: » ... für ihn ist alle Zukunft nur eine Wiedergeburt der Vergangenheit und ihrer unübertrefflichen Weisheit.« (70).[1]

Es ist also nicht nur ein *inner*philosophischer Gegensatz, sondern ein die Konstitution der Philosophie selber bestimmender Gegensatz. –[70]

Die eigentliche Vollkommenheit des Menschen besteht im Betrachten und Verstehen; im Betrachten und Verstehen gibt es eine Differenz des Wertes[71] je nach dem Rang des *Gegenstandes* des Betrachtens und Verstehens: die höchste Erkenntnis ist die Erkenntnis des höchsten Seienden. Und das höchste Seiende nennen Juden wie Griechen: Gott. Das Ideal des θεωρεῖν wird zum Ideal der *Gottes-Erkenntnis*. Die höchste Wissenschaft ist die Theologie. Von hier aus wird verständlich, wie die Juden und Nichtjuden des Mittelalters die Aristotelische Philosophie ergreifen konnten: das, worauf es für den Menschen ankommt, wird auch in der *Schrift* als Gottes-Erkenntnis bezeichnet.

Weil nun aber der Gott, dessen Erkenntnis die Schrift gebietet, und der Gott, dessen Erkenntnis das Ziel des Aristoteles ist, verschieden sind,

darum kann RMbM nie und nimmer im Grunde Aristoteliker sein. »Der Gott des Aristoteles in Ehren; aber der Gott Israels ist er wahrlich nicht.« (81). »Die Differenz bildet eben immer und in jeder Hinsicht die Bedeutung Gottes für diese Theologie . . .« (83 f.). Es ist »unsachlich und äusserlich, seinen (sc. RMbM') Intellektualismus in Ethik und Theologie platterdings von Aristoteles abzuleiten. Man müsste alsdann auch seinen Gott als den des Aristoteles erkennen wollen. Da jedoch Gott, der Gott der Propheten . . . Gegenstand der Erkenntnis bei ihm wird, dieser Gott aber nicht mehr der Gott des Aristoteles ist, so muss auch der Begriff der Erkenntnis Gottes ein anderer sein als der Begriff der metaphysischen Erkenntnis Gottes bei Aristoteles.« (91).

Dies bedeutet *zunächst*: wenn der *biblische* Gott Gegenstand der Theorie wird, so wird die Theorie notwendig modifiziert. Bei[72] seiner Erörterung des Gebotes, Gott zu lieben und ihn zu fürchten, fragt RMbM[73] nach dem *Weg*, der zu Gottesliebe und Gottesfurcht führt. Dieser Weg ist die Erkenntnis der *Welt*. Die *Physik* wird hier als Weg zur Gottesliebe und Gottesfurcht verstanden. [1]Jesode hathorah II 1–2.[1] Ganz ohne Frage[74] gewinnt so[1] das Aristotelische Ideal einen Sinn, den es von Aristoteles selbst her niemals haben kann. Aber man darf derartige Modifikationen nicht überschätzen. Sie brauchen nicht mehr als *Nuancen* zu sein. Cohen behauptet aber mehr: er behauptet, durch den biblischen Gottesbegriff und das Verständnis des Gott-Erkennens als Erkenntnis des biblischen Gottes werde die Theorie *entwurzelt*.

Cohens Interpretation der Attributenlehre RMbM'[IV]

Soll Gottes-Erkenntnis als Theorie die höchste Möglichkeit des Menschen sein, so muss das Wesen Gottes erkennbar sein; es muss möglich sein, Aussagen, positive Aussagen über Gottes Wesen zu machen; es muss möglich sein, Gott bestimmte Attribute zuzusprechen. RMbM leugnet aber die Möglichkeit positiver Attribute, weil sie die Einheit und Einzigkeit Gottes in Frage stellen. Die Einheit: sie involvieren die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaft (Akzidens). Die Einzigkeit: sie machen den Schöpfer und das Geschaffene vergleichbar (etwa wenn

[IV] [Notiz am Rand:] *Cohens Interpretation der Attributenlehre RMbM'*.

»Existenz« von beiden ausgesagt wird). »Welchen Inhalt hat dann aber die Erkenntnis Gottes ohne die Erkenntnis seiner Attribute?« (88). »Wie konnte RMbM die Erkenntnis der Attribute bestreiten, und zugleich andererseits die Erkenntnis Gottes zum Grundsatz seiner Theologie und seiner Ethik machen?« (88). Es bedeutet zunächst: Gottes-Erkenntnis ist nur auf dem Weg der *Verneinung* möglich. Verneint werden Mängel, *Privationen*. Der Sinn der naiven positiven Attribute ist nur die *Negation einer Privation*. (So bedeutet »Ewigkeit Gottes«: er ist nicht entstanden; »Leben«: kein toter Körper; »mächtig«: nicht schwach; »wollend«: nicht träge ...). Das scheint nicht viel zu besagen: nur »eine Frivolität abzuwehren« (101). RMbM sagt aber *mehr*; er interpretiert z. B. »mächtig = nicht schwach« folgendermassen: Gottes Dasein ist genügend, um andere Dinge ausser ihm hervorzubringen. Darin liegt: die Negation der Privation stellt nicht etwa[1] bloss die Position wieder her, sondern sie greift über diese hinaus;[V] sie ersetzt das positive Attribut, das nur immanent ist, nur Gottes, als eines Absoluten, Wesen bezeichnet, durch ein transitives: sie sagt über Gott *nur in seiner Korrelation zur Welt* aus. *Die Verwerfung der positiven Attribute bedeutet die Verwerfung der Gottes-Erkenntnis als Erkenntnis eines Absoluten; sie impliziert in diesem Sinn die Verwerfung der Metaphysik*.

Erkenntnis der positiven Attribute ist unmöglich. Nun können sie[75] aber »nicht in jedem Sinne abgelehnt werden; denn die Offenbarung selbst stellt solche Attribute auf ... Welcher Art sind aber die Attribute, welche die Offenbarung aufrichtet? Es sind diejenigen, welche ... allein und ausschliesslich ihn (Gott) als ein sittliches Wesen, als ein *Wesen der Sittlichkeit* bestimmen: nach den Worten der Schrift als barmherzig und gnädig, und gross an Liebe und Treue.« D. h. als *Vorbild* der Sittlichkeit, geradezu als *Idee* der Sittlichkeit (89). RMbM nennt die Attribute dieser Art *Attribute der Handlung*: sie werden Gott als die Vorbilder menschlichen Handelns attribuiert.

RMbM sagt also: 1) die positiven Attribute sind in Wahrheit Negationen von Privationen; 2) die positiven Attribute sind Attribute der Handlung. Und er sagt an einer Stelle des Moreh: Bei den Attributen in den Büchern der Propheten habe man zu beachten, »dass es Attribute der Handlung sind, oder dass sie anzeigen die Negation ihrer Privationen.« Damit vollzieht er die *Gleichstellung* der Negation der

---

[V] [Notiz am Rand:] »Gott ist nicht träge« = »Gott ist der *Ursprung* der Aktivität«.

Privationen mit den Attributen der Handlung. Negation der Privationen – das bedeutet aber: Aussagen über Gott sind nur als Aussagen über Gott in seiner Korrelation zur Welt möglich; sind aber die Attribute der Handlung dasselbe wie die Negation der Privationen und bedeutet »Attribut der Handlung« so viel wie Vorbild des menschlichen Handelns, so ergibt sich: Aussagen über Gott sind nur als Aussagen über Gott in seiner Korrelation zur Menschenwelt als des sittlichen Vorbildes des Menschen möglich; Gott *ist* in der Korrelation zum Menschen als einem sittlichen Wesen.

Diese Interpretation RMbM' stimmt mit Cohens eigener Theologie völlig überein. Er sagt (Religion der Vernunft 39) in Erklärung des Micha-Wortes (»Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut sei«): »So treten Gott und Mensch in eine notwendige Gemeinschaft am Problem des Guten. Gott hat *dies* zu verkünden, dem *Menschen* zu verkünden: hat er überhaupt noch etwas anderes zu besagen? Und gibt es etwa ein anderes Wesen, dem er etwas zu sagen hätte?«

Cohen ist sich der *Verdächtigkeit* dieser Übereinstimmung bewusst. Er sagt (100): »Wir kommen hier an einen Punkt, an dem ich dem Grundgedanken meiner eigenen systematischen Logik nachgehe. Damit ist ausgesprochen, dass die Unbefangenheit der Erörterung, die Objektivität der historischen Beleuchtung auf eine harte Probe gestellt wird. Indessen dürfen der Leser, wie der Autor sich zunächst damit beruhigen, dass *alle* Geschichte der Philosophie mit dieser Gefahr eines selbständigen Interesses der Spekulation und daher unausweichlich mit der der Bevorzugung eines einzelnen Problems behaftet ist, oder, wie man vielleicht sagen darf, behaftet sein sollte. Es giebt nur Ein Mittel dagegen, das ist die gründliche Untersuchung der literarischen Quellen, und die genaue Unterscheidung der Hypothese von der Tatsache.«

Cohen ermahnt uns damit gleichsam selbst, seinen Behauptungen nicht blind zu vertrauen, sondern sie sorgsam nachzuprüfen.

Cohens Behauptung gliedert sich in drei Teile:

a) *Gleichsetzung* von Attributen der Handlung *und* Negation der Privationen.

b) Interpretation der Negation der Privationen als Ursprungs-Urteil (Korrelation).

c) Attribute der Handlung bestimmen Gott allein und ausschliesslich als Vorbild der Sittlichkeit.[76]

Ad a) Vergleicht man die Stelle Moreh I 59 (Munk 258) mit der Parallele in I 58 (245), so ergibt sich unzweideutig: dass die Attribute der

Handlung und die Negation der Privation unterschieden werden als die *zwei* Weisen, in denen etwas von Gott ausgesagt werden kann.

Ad b) Es sind keineswegs *alle* Negationen von Privationen derart, dass sich in ihnen die Korrelation vollzieht. Z. B. »Gott lebt« bedeutet: »Gott ist nicht ohne Leben«, [1]»nicht unwissend«, »nicht tot« (Moreh I 58)[1]. »Gott existiert« bedeutet: [1]»sein Nichtsein ist undenkbar«,[1] »seine Nicht-Existenz ist unmöglich«.

Ad c) Cohen: die Attribute [77], welche die Offenbarung aufrichtet,[77] bestimmen Gott allein und ausschliesslich als *sittliches* Wesen. Dabei *beruhigt* sich Cohen; er beruhigt sich nicht bloss dabei, er nimmt es mit Leidenschaft auf; *dies* gerade ist ja seine Intention. Für RMbM liegt dagegen eben[1] hierin ein *Problem*. Diese Tatsache bereits ist ein Beweis dafür, dass er etwas ganz anderes meint als Cohen. RMbM sieht sich nämlich, nachdem er gezeigt hat, dass die von der Offenbarung Gott zugesprochenen Eigenschaften nur seine Wirkungen oder Handlungen betreffen, genötigt, zu erklären, warum sich die Schrift *begnügt* hat mit, sich *beschränkt* hat auf die Erwähnung der sittlichen Eigenschaften Gottes: obwohl Mose doch *alle* Eigenschaften = Handlungen Gottes erkannt hat. Seine Antwort: dies geschah darum, weil die sittlichen Handlungen Gottes die Existenz und Leitung der Menschen ermöglichen; *sie* sind daher das Vorbild für jeden Leiter von Menschen; nach ihnen fragte daher Mose, der ein Volk zu regieren hatte; sie sind *»notwendig für die Leitung von Staaten.«* Es hat also einen *besonderen Grund*, dass die Schrift an der betreffenden Stelle *nur* von sittlichen Handlungen spricht; *selbstverständlich* gibt es auch Handlungen Gottes, die *nicht* in diesem Sinn »Attribute der Handlungen« sind. Es sind die Attribute Gottes, die seine Wirkungen auf die aussermenschliche Welt, auf das Universum betreffen. Gott sagt zu Mose: »ich werde *all mein Gutes* an dir vorüberziehen lassen« – d. h. nach RMbM: Gott hat ihm eine gediegene Erkenntnis *aller* seienden Dinge gegeben. [1]Moreh I 54; vgl. *aber* Moreh III 54.[1]

Cohens eigene Behauptung, die er in RMbM wiederfinden zu können glaubt, nämlich, dass Gottes Sein Sein in der Korrelation zum Menschen als einem sittlichen Wesen ist, besagt mit anderen Worten: der Mensch, die Sittlichkeit des Menschen ist der Zweck der Welt. Gerade hierin sieht Cohen den Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles: Plato lehrt, dass die Sittlichkeit der Zweck der Welt sei, mit der Idee, dass die Idee des Guten an Würde und Kraft das wahrhafte Sein der Idee transzendiert. Dagegen Aristoteles: »Die Natur vollzieht ihr Gutes auf

Grund *ihrer* Prinzipien, und diesen zufolge in den *relativen Zwecken* des Seienden. Zu welchem Zwecke diese ganze Natur da sei; und dass diesen Zweck die Sittlichkeit bilde, diese Frage und diese Antwort liegen ausserhalb des Aristotelischen Geistes.« (72). *Lehrt Maimuni hierüber anders als Aristoteles?* Er lehrt unzweifelhaft dasselbe. In seiner Erörterung der Frage nach dem Zweck des Universums, der Natur stellt er zunächst, ganz so wie Cohen an der angeführten Stelle, die Aristotelische Ansicht dar, und zeigt, dass man auf Grund dieser Ansicht *nicht* nach einem Zweck des Universums fragen kann. Aber, fährt er fort, es gibt Leute, [die der Meinung sind,] dass man nach *unserer* Ansicht, also nach Ansicht derer, die an die Welt-Schöpfung glauben, nach dem Endzweck des Universums fragen könne; man glaubt demgemäss, dass der Zweck der Welt sei: das zur Gottesverehrung bestimmte Menschengeschlecht. Diese Ansicht wird von RMbM verworfen: die Existenz der Welt hat keinen anderen Zweck als den freien Willen oder die Weisheit Gottes. Und ganz im Sinn des Aristoteles verweist er darauf, *wie gering* der Mensch im Vergleich zum Kosmos (zu den Sphären und den separaten Intelligenzen) ist. [1]Moreh III 13.[1]

Wenn also der Mensch *nicht* der Zweck der Welt ist, wenn es Grösseres als ihn in der Welt gibt, so kann es nicht auf ihn ankommen; so kann nicht die Politik die höchste und wichtigste Wissenschaft sein; so ist das Höchste: das Betrachten des Seienden und das Verstehen des Seins.

Diesen Vorrang des reinen Betrachtens und Verstehens vor allem sittlichen Handeln hatte Aristoteles durch die Unterscheidung der dianoëtischen und der ethischen Tugenden zum Ausdruck gebracht. Diese Unterscheidung macht sich RMbM ganz zu eigen. Er lehrt, dass die moralische Vollkommenheit an Rang niedriger ist als die intellektuelle[VI]: weil sie *nur* in den gegenseitigen Beziehungen der Menschen ist, während diese dem Menschen, dem Einzelnen *für sich* zukommt; die moralische Vollkommenheit nützt im Grund nur den Anderen, nicht einem selbst; die intellektuelle Vollkommenheit kommt einem *allein* zu; sie kommt einem *schlechthin* zu. [1]Moreh I 54 = Eth. Nic. X 7. Unterscheidung von Weisen und Menge *grundlegend*: Esoterik. (Cohen 102 Anm.: bei RMbM geht das weiter: das darf man aber der Menge nicht so mitteilen!)[1]

[VI] [Notiz am Rand:] Nur im Verstehen ist *völlige Autarkie* möglich.

Moral ist als solche sozial – dann ist aber das Existenz-Ideal RMbM' unzweideutig transmoralisch. Die höchste Möglichkeit des Menschen besteht – darin sind die Äusserungen RMbM' unzweideutig – nicht im sittlichen Handeln, sondern im reinen Verstehen.

Die Gotteserkenntnis entwurzelt, wenn sie Erkenntnis des Gottes Israels wird, den Vorrang des reinen Verstehens – so lautete Cohens Behauptung. Wir haben gesehen, dass diese Behauptung der Nachprüfung nicht standhält. Ist damit[78] Cohens erste und eigentliche Behauptung: RMbM sei in tieferem Einklang mit Plato als mit Aristoteles, erledigt? Wenn man sich im Einzelnen nicht mehr zurechtfindet, so muss man sich an die *führende Einsicht* Cohens erinnern: »Der Gott des Aristoteles in Ehren; aber der Gott Israels ist er nicht.« Diese von Cohen so ausgedrückte Grundtatsache *kann* gar nicht folgenlos für RMbM und das Verständnis des RMbM bleiben. Die Grundeinsicht Cohens ist so evident, dass sie in der Tat unerschüttert bleibt. Aber Cohen schliesst zu kurz. Wir müssen es mit der Tatsache aufnehmen, dass RMbM das Lebensideal des Aristoteles, das θεωρεῖν, übernimmt. Bei dieser Tatsache haben wir einzusetzen.

Aristoteles sagt (Eth. Nic. X 7) in seiner Analyse der philosophischen Existenz: während der Gerechte, Tapfere, Besonnene usw., um *als* Gerechter usw. zu handeln, immer Anderer bedarf, mit denen und in Bezug auf die er gerecht usw. handelt, während *er* also sich nicht schlechthin selbst genügt, so kann der Weise auch für sich selbst seiend in der Betrachtung leben, und zwar um so mehr, je weiser er ist. »Besser allerdings wohl, wenn er Mitarbeiter hat; aber dennoch – obwohl auch bei ihm eine förderliche Möglichkeit des Miteinander besteht – ist er im höchsten Grad sich selbst genügend.« Obwohl das Verstehen in sich selbst asozial ist, kann *es* doch per accidens eine Förderung durch das Zusammen-Verstehen *erfahren*.

Mit dieser Äusserung des Aristoteles vergleichen wir eine Äusserung des RMbM. Er sagt: es gibt Überlegenheit und Unterlegenheit des Verstehens bei den Menschen; der eine versteht nur[79] für sich selbst, der andere ist – darüber hinaus – imstande, anderen zum Verstehen zu helfen. [1]Moreh II 37 (289 f.).[1] Darin liegt: obwohl das Verstehen in sich selbst asozial ist, kann doch per accidens von ihm eine Förderung Anderer *ausgehen*.[80]

Gemeinsam ist beiden[81]: das Verstehen ist sich selbst genügend, schlechthin vollkommen. Aber *akzidentiell* hat es mit den Anderen zu tun, und zwar so, dass, indem es – in bestimmter Weise – mit den

Anderen zu tun hat, es Möglichkeiten der Überlegenheit und Unterlegenheit eröffnet.[82]

Vielleicht ist es nicht zufällig, dass RMbM an der Stelle, an der er Aristoteles' Analyse des philosophischen Lebens rekapituliert, von der Förderung, die das Verstehen durch Mitarbeiter *erfährt*, *nicht* spricht, dass er aber – an anderer Stelle allerdings – von der Förderung, die vom Verstehen auf Andere *ausgeht*, spricht. Vielleicht kündigt sich in ihr die von Cohen geahnte Differenz zwischen RMbM und Aristoteles an.

Das reine Verstehen steht höher als das sittliche Handeln – daran als an der Lehre RMbM' muss unbedingt festgehalten werden. Ist aber darum der Philosoph die höchste Möglichkeit des Menschen? Nach RMbM' Lehre steht *höher* als der Philosoph der *Prophet*. Wenn es also eine Einschränkung, Infragestellung, Entwurzelung des Aristotelischen Ideals bei RMbM geben soll, so muss sie sich in seiner *Prophetologie* zeigen.

Wie verhält sich nach der Lehre RMbM' der Prophet zum Philosophen? Er ist ihm *überlegen*. Er hat zunächst *philosophische* Einsichten, zu denen der Philosoph niemals gelangen könnte. Er hat ein Vermögen der *Ahnung*, das ihm ermöglicht, künftige Ereignisse[83] *so* zu sehen, als ob sie leibhaftig vor ihm geschähen. Das bedeutet: der Prophet ist als *Erkennender* dem Philosophen überlegen. Dadurch wird also der Vorrang des Verstehens nicht nur nicht eingeschränkt, sondern sogar *unterstrichen*.[1]Moreh II 38.[1]

Der Prophet unterscheidet sich vom Philosophen nun aber ferner dadurch, dass er imstande ist, die philosophischen Einsichten *bildlich* darzustellen: im Akt des prophetischen Erkennens wirkt nicht nur der Verstand, wie bei dem Philosophen, sondern wird vom Verstand her die Phantasie erfasst und geführt. Diese Fähigkeit der bildlichen Darstellung befähigt den Propheten, sich an die zu philosophischer Einsicht unfähige Menge zu wenden, sie zu leiten. Dies ist nicht der *einzige* Zweck der bildlichen Darstellung; aber jedenfalls ein wichtiger Zweck. Von ihm aus ergibt sich: der Prophet unterscheidet sich vom Philosophen dadurch, dass er die Fähigkeit hat, die *Menge zu leiten*.

Über das Verhältnis von Philosoph und Prophet äussert sich RMbM ferner: bei dem Philosophen wird nur der Verstand aktualisiert, bei dem Propheten zuerst der Verstand und dann die Phantasie. [1][Moreh] II 37.[1] Der Prophet ist also *mehr* als Philosoph. Um dieses Mehr positiv zu bestimmen, fragen wir, welche Menschenklasse denn durch die Aktualisierung allein der Einbildungskraft gekennzeichnet ist. Diese Klasse

schillert in allen Farben: Politiker, Gesetzgeber, Wahrsager, Zauberer. Die Prophetie ist also eine Einheit von Philosophie einerseits, Politik, Mantik und Magie andererseits.

Es bleibt hier ganz unklar, worauf denn der Ton liegt: ob Politik, Mantik und Magie gleich wichtig, gleich kennzeichnend sind oder ob irgend eines der drei eine besondere Rolle spielt. Wir fragen zunächst: welches ist denn die *vollkommenste*, die höchste Stufe der Prophetie? Die Prophetie Moses. Sie unterscheidet sich dadurch von der Prophetie aller anderen Propheten, dass sie allein zur Folge hatte, uns zum *Gesetz* aufzurufen. Abraham z. B., der in hohem Grad inspiriert war, tat doch nicht *mehr* als: die Menschen *unterrichten, belehren*; er rief sie nicht auf zu *gesetzlichen Handlungen*. Ebenso tun die nachmosaischen Propheten nichts anderes als: ermahnen zur Erfüllung des durch Mose gegebenen Gesetzes. *Der Gipfel der Prophetie ist also die Gesetzgebung.* [1][Moreh] II 39 (301).[1]

Aber Mose ragt vor den übrigen Propheten hervor *auch* durch seine Erkenntniskraft und durch seine Wunder. Es bleibt also auch jetzt noch offen, was denn für die Propheten am meisten kennzeichnend [ist]: Politik, Magie, Mantik. Wir fragen also: *worauf* kommt es denn eigentlich *zuletzt* an? was ist der *letzte Zweck* der Prophetie? warum bedarf denn der Mensch eigentlich der Prophetie?

Die Antwort, die RMbM gibt, allerdings nicht ausdrücklich als solche gibt, lautet: der Mensch bedarf zum Unterschied von den übrigen Lebewesen[84] seiner Natur nach der Vergesellschaftung; andererseits besteht in keiner anderen Art eine so grosse Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der Individuen wie gerade in der menschlichen Art. Da also die Vergesellschaftung nirgends so notwendig und nirgends so schwierig ist wie gerade bei den Menschen, so bedürfen die Menschen eines *Leiters*, der die Handlungen der Individuen derart normiert, dass an die Stelle der natürlichen Gegensätzlichkeit eine auf Satzung beruhende Übereinstimmung tritt. Es gibt zwei Weisen der Leitung: Gesetzgebung und Regierung. Der Gesetzgeber stellt die Normen für die Handlungen auf, der König erzwingt deren Befolgung. Die regierende Leitung setzt also immer schon eine Gesetzgebung voraus. [1][Moreh] II 40.[1] Was nun die Gesetzgebung betrifft, so kann sie entweder die *leibliche* Vollkommenheit des Menschen oder die *seelische* zum Zweck haben. Oder vielmehr – da die Verwirklichung der höheren Vollkommenheit die Verwirklichung der niederen zur notwendigen Voraussetzung hat: die Gesetzgebung kann sich auf die Herstellung der leiblichen Vollkommen-

heit beschränken, oder sie kann die leibliche Vollkommenheit im Dienst der seelischen Vollkommenheit anstreben. Das Gesetz, das die seelische Vollkommenheit zum Ziel hat, ist ein *göttliches* Gesetz, und sein Verkünder ist *Prophet*. Die seelische Vollkommenheit des Menschen ist seine *eigentliche* Vollkommenheit. [1]Moreh III 27.[1] Wir können also sagen: der Prophet ist der Verkünder eines Gesetzes, das auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichtet ist; oder, da das Gesetz die Ermöglichung des Zusammenlebens bezweckt: *der Prophet ist der Stifter einer Gemeinschaft, die auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichtet ist*.

Wir sahen vorhin, dass der Prophet bestimmt wurde als: *Philosoph*[85]*, Politiker, Seher*[86] *und Wundertäter in einem*. Wenn anders aber die Stiftung einer auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichteten Gemeinschaft der *Zweck* der Prophetie ist, so dürfen wir zusammenfassen: der Prophet muss *in einem* Philosoph, Politiker, Seher und Wundertäter sein, damit er der Stifter einer vollkommenen Gemeinschaft, des *idealen Staates* sein kann.

Unsere Beweisführung hat eine Lücke. Wir kamen zu unserer Antwort auf dem Weg über die Frage: was denn der *Zweck* der Prophetie laut RMbM sei. Wir sagten, RMbM gebe uns zwar eine Antwort, aber nicht ausdrücklich als solche. Es muss also noch gezeigt werden, dass die Antwort *im Sinn* RMbM' Antwort ist.

RMbM lag eine ausgebildete Theorie der Prophetie vor. Er nimmt ausdrücklich auf sie Bezug und akzeptiert sie ausdrücklich – zwar[87] mit einem Vorbehalt, der aber[88] in unserem Zusammenhang bedeutungslos ist. Wir haben also grundsätzlich ein Recht, die[89] islamischen Vorläufer RMbM' heranzuziehen, wenn er selbst uns im Stich lässt.

Wir haben dazu in unserem Fall noch ein besonderes[90] Recht. Ein alter Kommentator – Schemtob Falqera – weist in seinem Kommentar zu der betreffenden RMbM-Stelle einen Passus aus Avicenna nach, der offensichtlich die Vorlage für das erwähnte Kapitel aus RMbM gewesen ist. Es ist also gesichert, dass auch dieser *Teil* der Prophetologie RMbM' auf islamische Quellen zurückgeht. Die Quelle selbst ist uns zugänglich: es ist die Metaphysik Avicennas, die in ihren beiden Fassungen (Nadjât und Schifâ) diesbezüglich völlig übereinstimmend lehrt. Wir gehen also auf *Avicenna* zurück.

Avicenna belehrt uns in seinem Traktat »Über die Teile[91] der Wissenschaften« folgendermassen: dass es Prophetie gibt und dass das Menschengeschlecht in seiner Existenz auf ein durch einen Propheten gege-

benes Gesetz angewiesen ist, dies wird gelehrt von der Wissenschaft der *Politik*. *Diese* Wissenschaft ist es, welche ferner lehrt, welche Charaktere allen religiösen Gesetzen gemeinsam sind und welche je nach Volk und Zeit differieren, und wie sich göttliche Prophetie und Lügenprophetie unterscheiden. Wenn also die Notwendigkeit der Prophetie von der Politik zu lehren ist, so ist der Zweck der Prophetie unzweifelhaft *politisch*. Und von den 3 Momenten, die wir in der Prophetie neben der Philosophie unterscheiden mussten: Politik, Magie und Mantik kommt der Politik der Vorrang zu.

Seinem Programm entsprechend, hat Avicenna die Prophetie in seiner Politik (am Schluss seiner Metaphysik) behandelt. In diesem Zusammenhang begegnen wir dem merkwürdigen Satz: »Der erste Zweck des Gesetzgebers bei der Gesetzgebung ist die Einteilung der Stadt in drei Teile: in *Leiter, Handwerker und Wächter.*« Das heisst: der Gesetzgeber teilt die Stadt ein gemäss der von Plato in seinem »Staat« vorgeschriebenen Einteilung. Der Gesetzgeber ist aber nach Avicenna notwendig Prophet. Wir müssen also sagen: *das Tun des Propheten wird von Avicenna nach der Anleitung, die Platos Staat gibt, verstanden.*

Diese Beobachtung bestätigt sich nun immer wieder. In einem besonderen Traktat über die Prophetie nimmt Avicenna zur Rechtfertigung des esoterischen Charakters der Prophetie auf Äusserungen Platos Bezug. *Diese* Äusserungen sind allerdings pseudoplatonisch; und dass dem so ist, ist in anderem Betracht keineswegs gleichgültig. Aber ebenso wenig ist gleichgültig, dass Avicenna *sich selbst* in seiner Lehre von der Prophetie als Schüler Platos versteht.

In dem bereits erwähnten Traktat »Über die Einteilung der Wissenschaften« sagt Avicenna ausdrücklich: mit der Prophetie in ihrem politischen Charakter befassten sich die Staatsschriften Platos und Aristoteles. Diese Schriften erscheinen hier so als Grundbücher der Prophetologie wie die Nikomachische Ethik als Grundbuch der Ethik. Die *Politik* des Aristoteles ist aber, wie es scheint, niemals ins Arabische übersetzt worden.[VII] *Averroes* sah sich, wie er selbst sagt, *deshalb* veranlasst, statt der Aristotelischen Politik Platos Staat zu kommentieren. Auch in diesem Kommentar bemerken wir übrigens die Tendenz, die Prophetie, d. h. das Gesetz Muhammeds, im Lichte Platos zu inter-

[VII] Steinschneider, Hebräische Übersetzungen p. 219. »Die Politik des Aristoteles ist niemals arabisch übersetzt worden.«

pretieren. Platos Staat hat also *faktisch* einen grösseren Einfluss gehabt als die Aristotelische Politik. Sollte das nur *zufällig* sein?

Wir haben uns den Gegensatz Plato – Aristoteles als Gegensatz von Fragen nach dem Guten und Leben im reinen Betrachten und Verstehen klarzumachen versucht. Das Fragen nach dem Guten ist Fragen nach dem, was das Gute als solches ist, ist Fragen nach der *Idee* des Guten. Damit danach recht gefragt werden kann, ist eine *Vorbereitung* notwendig. Es bedarf eines *Umwegs*, auf dem u. a. gefragt werden muss: was die Seele sei; welches ihre Teile seien; was Wissenschaft sei; was das Seiende sei; was das Eine sei usw. Es muss also nach alledem *auch* gefragt werden, wonach dann später Aristoteles fragen wird, dieser aber *nicht mehr* in Ausrichtung auf die Frage nach dem Guten. Das heisst aber: das Betrachten und Verstehen ist in dem Sinn und den Aufgaben, die ihm Aristoteles stellt, bei Plato völlig[92] ausgebildet; Plato weiss daher genau so wie Aristoteles, dass die Glückseligkeit des Menschen im reinen Betrachten und Verstehen besteht. Die Philosophen, sagt Plato, leben im Glauben, sie seien noch während des Lebens auf die Inseln der Seligen versetzt (Rep. 519 C). Das Verstehen ist für Plato genau wie für Aristoteles die höchste Möglichkeit des Menschen. Der *entscheidende Unterschied* besteht in der Art, wie sie sich zu dieser Möglichkeit *verhalten*. Aristoteles gibt sie völlig frei; vielmehr: er belässt sie in ihrer natürlichen Freiheit. Plato hingegen *gestattet* den Philosophen *nicht*, »was ihnen jetzt gestattet wird,« nämlich das Leben im Philosophieren als[1] *Verharren* im Philosophieren, im Anschauen der Wahrheit. Er »*zwingt*« sie, »für die anderen zu sorgen und sie zu bewachen.« (Rep. 519 D – 520 A). Damit der Staat *in Wirklichkeit* Staat, *wahrer Staat* sei (520 C). Der Philosoph, der sich im Anschauen der Wahrheit über das Schöne, Gerechte und Gute in das *Reine* erhoben hat, in ihm lebt und leben *will*, wird *zurückgebunden* an den Staat durch das harte Gebot des Gesetzgebers, das die Ordnung des Ganzen, und nicht das Glück der Teile, bedenkt. Der Philosoph steht *unter* dem Staat, *unter* dem Gesetz. Die Philosophie hat sich *vor* dem Staat, vor dem Gesetz zu verantworten: sie ist nicht schlechthin souverän.

Was von Plato *gefordert* wurde: das Stehen der Philosophie unter[1] dem Gesetz, das ist im offenbarungs-religiösen Zeitalter *erfüllt*. Bei aller Freiheit im Vollzug des Erkennens sind sich die Philosophen dieses Zeitalters in jedem Augenblick ihrer Verantwortung für den Bestand der gesetzlichen Ordnung, ihrer Verantwortung vor dem Gesetz bewusst: sie rechtfertigen die Tatsache ihres Philosophierens vor dem Forum des

Gesetzes; sie leiten vom Gesetz ihre *Ermächtigung* zum Philosophieren als gesetzliche *Verpflichtung* zum Philosophieren her; sie begreifen ihre Freiheit, die Offenbarungsurkunde vernunftgemäss zu interpretieren, als *Verpflichtung* zur Interpretation; sie begreifen den esoterischen Charakter ihrer Philosophie als *Pflicht* zur Geheimhaltung: als *Verbot* der Mitteilung. Der *Platonismus* dieser Philosophen ist mit ihrer *Situation* gegeben: mit ihrem faktischen Stehen unter dem Gesetz.

Weil sie faktisch unter dem Gesetz stehen,[93] brauchen sie nicht mehr wie Plato das Gesetz, den Staat zu *suchen*: die verbindliche Ordnung des Zusammenlebens ist ihnen durch einen Propheten *gegeben*. Sie sind daher, *durch das Gesetz ermächtigt*, frei für das Verstehen in Aristotelischer Freiheit. Sie können *daher* aristotelisieren. Cohen spricht es aus: RMbM »unterschätzte die Gefahr, die in der Herabsetzung der Ethik bei Aristoteles gelegen ist. Auch konnte er von seinem Standpunkte aus diese Gefahr leichter übersehen, *weil er ja den Wert der Ethik in seiner Religion geborgen sah.*« (87).

Weil ihnen das Gesetz *gegeben* ist, ist es nicht das führende und erste Thema ihres Philosophierens: sie brauchen nicht nach ihm zu *fragen*. [1]Daher nehmen die metaphysischen Probleme in ihren Schriften einen [94]so sehr[94] viel grösseren Raum ein als die Frage nach der rechten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens.[1] [VIII] Aber sie müssen es *rechtfertigen* und *verstehen*. Und dieses Verständnis vollzieht sich im Horizont *Platos*.

Erinnern wir uns an die Definition des Propheten, die sich uns aus Maimuni ergab: der Prophet ist der Stifter einer Gemeinschaft, die auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichtet ist. Wir erlaubten uns zu sagen: der Prophet ist der Stifter des idealen Staats. Wir dürfen, wenn wir auf Avicenna zurückblicken, *mehr* sagen; nämlich: der Prophet ist der Stifter des *Platonischen* Staats. Er *erfüllt*, was Plato *gefordert*, was er *geweissagt* hat. Das heisst aber: *die Offenbarung, das Gesetz wird im Licht Platos verstanden.*

Plato hatte die Verwirklichung des wahren Staats davon abhängig gesehen, dass die Philosophen Könige und die Könige Philosophen würden: politische Macht und Philosophie müssen zusammenfallen. Mit dieser Vorstellung vom Philosophen-Politiker scheint uns der Rahmen abgesteckt zu sein, in dem sich die Prophetologie RMbM' und der islamischen Philosophen bewegt. Es musste freilich eine charakteristi-

---

[VIII] [Notiz am Rand:] Alfarabi, Timaios (Reinhardt)

sche Änderung vorgenommen werden, bis die Vorstellung vom Propheten als *in einem* Philosoph-Politiker-Seher-Wundertäter zustande kam. Diese Änderung ist bereits vollzogen im Zeitalter des Hellenismus: hier begegnen wir der Vorstellung von den weisen Gesetzgebern der Urzeit, die *in einem* Herrscher, Philosophen und Seher waren. Wir lesen bei Cicero (De div. I 40, 89): Omnino apud *veteres*, qui rerum potiebantur, *iidem* auguria tenebant. Ut enim *sapere*, sic *divinare regale* ducebant, ut testis est *nostra civitas* ... Was diese Änderung bedeutet, wie die Einbeziehung der *Mantik* mit der Rückverlegung in die *Vergangenheit*, d. h. aber mit der *Gegebenheit* des Gesetzes zusammenhängt, wie diese Weiterbildung in Plato selbst angelegt ist: das sind Fragen, die wir hier nur *aufzählen* können.

Ich begnüge mich damit, in einem rohen Aufriss gezeigt zu haben, wie ich mir die Rehabilitierung der Cohenschen These: RMbM sei in tieferem Einklang mit Plato als mit Aristoteles, denke. Ich weise nur darauf hin, dass Cohen selbst auf den von uns unterstrichenen Zusammenhang, über den er allerdings nur durch die knappen Bemerkungen in Munks Mélanges de philosophie juive et arabe unterrichtet war, aufmerksam gemacht hat. Er sagt: »Averroës hat Platons Republik übersetzt. Ob Maimuni sie gelesen hat?« (132). »*Übersetzt*« ist wohl ein Schreibfehler; bei Munk steht, wie es auch richtig ist, dass Averroës Platos Republik *kommentiert* hat. Die Republik ist bereits im 9. Jahrhundert übersetzt worden; und es ist zweifellos, dass RMbM sie entweder direkt oder indirekt – vermittelt durch Avicenna oder Alfarabi gekannt hat. –

Ich fasse zusammen: Der Cohensche Ansatz: »Der Gott des Aristoteles in Ehren; aber der Gott Israels ist er nicht« führt nicht weiter, wenn man den Gott Israels als Gott der *Sittlichkeit* interpretiert. Man muss statt Sittlichkeit sagen: *Gesetz*. Der Gedanke des Gesetzes, des νόμος, ist es, der Juden und Griechen vereinigt: der Gedanke der *konkreten* verbindlichen Ordnung des Lebens, dieser Gedanke, der uns durch die christliche und die naturrechtliche Tradition, in deren Bann sich mindestens unser philosophisches Denken bewegt, verdeckt wird. Durch die *christliche* Tradition: die einsetzt mit der radikalen Gesetzes-*Kritik* des Apostels Paulus. Durch die *naturrechtliche* Tradition, die ein *abstraktes* Normensystem statuiert, das vom *positiven* Recht erst ausgefüllt und brauchbar gemacht werden muss. Auf den Weg zur Wiedergewinnung dieses Grundbegriffs der Menschheit bringt uns Cohen selbst, indem er den Gesichtspunkt der Gesinnung durch den der Handlung

ersetzt, indem er seine Ethik grundsätzlich an der Jurisprudenz orientiert, indem er lehrt, dass es kein Selbstbewusstsein gibt, »welches ohne Rücksicht auf den Staat und ohne Leitung durch den Staatsgedanken zu gewinnen wäre«, indem er, von politischer Leidenschaft erfüllt, *politischer Philosoph* ist.

Cohens Platonismus erschliesst ihm das Verständnis RMbM' als eines Platonikers. Die *Grenze* seines Verständnisses ist damit gegeben, dass er den Gedanken des *Gesetzes* durch den der *Sittlichkeit* ersetzt. Dies ist der Sinn seiner grundsätzlichen Kritik an Plato, die Plato zum Vorwurf macht, »dass er zwar das Ich auf den Staat hin orientiert, zugleich aber auch in denselben auflöst.« (Ethik 552). Damit hält Cohen den modernen Gedanken des Individuums Plato entgegen; dieser Gedanke ist es, der[95] in seiner Konsequenz Cohen zu seiner *bestimmten* politischen Stellung führte, zu seinem leidenschaftlichen Eintreten für die Politik auf »der Menschheit grosser *Linken*«, zur Politik des Fortschritts; dieser Gedanke steckt seinem Plato-Verständnis und damit auch seinem RMbM-Verständnis Grenzen. Nicht eher werden wir Plato und damit auch RMbM ganz verstehen können, als wir einen Horizont *jenseits* des Gegensatzes Fortschritt – Konservatismus, Linke – Rechte, Aufklärung – Romantik oder wie immer man diesen Gegensatz bezeichnen will, gewonnen haben; nicht eher, als wir den Gedanken des *ewigen* Guten, [1]der *ewigen* Ordnung,[1] frei von aller Rücksicht auf Fortschritt oder Rückschritt, wieder verstehen.

Finis.

Textkritische Anmerkungen

[ ] enthält Ergänzungen des Herausgebers.
⟨ ⟩ kennzeichnet Streichungen von Leo Strauss.

[1] Von Leo Strauss zwischen den Zeilen oder am Rand eingefügt bzw. ergänzt.
[2] wird ⟨die Philosophie ganz⟩
[3] ⟨die zentrale Stellung der Ethik im Denken⟩
[4] [Als Alternative notiert ohne definitive Festlegung:] anleiten
[5] [Als Alternative notiert ohne definitive Festlegung:] zu seiner Sache macht
[6] ⟨das⟩
[7] ⟨Cohen entdeckt⟩ Cohen

[8] [LS hat sich hier in eckigen Klammern notiert:] *Dann fortfahren*: – im ⟨Horizont⟩ Geiste *Platos* erleuchtetes Judentum [Im Ms. folgen zwei komplett gestrichene Absätze:]
⟨Was ist »aufgeklärtes Judentum«? Was ist »Aufklärung«?⟩⟨[1] »Aufgeklärtes Judentum« ist ein *Programm*: es bedeutet die Forderung, das Judentum philosophisch zu verstehen, zu erleuchten. Es bedeutet *mehr.* Man darf den Ausdruck nicht *so* verstehen, als ob nach der Meinung Cohens das Judentum zwar der Philosophie, nicht aber die Philosophie des Judentums bedürfte. Vielmehr ist Cohen darin ganz mit RMbM einig, dass auch die Philosophie vom Judentum zu lernen habe. Um die *Vereinbarung* von Judentum und Philosophie, um ihre *wechselseitige Durchdringung* ist es ihnen beiden zu tun. Um klarzumachen, was diese wechselseitige Durchdringung bedeutet, versuchen wir eine *vorläufige* Klärung dessen, was »Aufklärung« ist.[1]

Erinnern wir uns an das klassische Zeitalter der Aufklärung, das 17. und 18. Jahrhundert. Die Aufklärung ist *polemisch*. Wir können versuchen, sie von dem her zu bestimmen, wogegen sie kämpfte. Dieses nannte man damals »*Aberglaube*«. Cohen spricht nicht mehr von Aberglauben, sondern von *Mythos,* und er versteht darunter die Weise, in der die Menschheit *ursprünglich* lebte, dachte, sah, sich verstand. Aber es sind die selben Themen, die früher als Aberglaube bekämpft wurden und die man heute unter dem Titel »Mythos« zu verstehen versucht. Und dies ist ein Indizium für die Ursprünglichkeit des Cohenschen Denkens, dass er sich nicht damit begnügt, den Mythos *verstehen* zu wollen, sondern dass es ihm um seine *Bekämpfung* zu tun ist: durch sein ganzes Nachlasswerk noch zieht sich der Kampf gegen den Mythos. Wir sagen also vorläufig: Aufklärung ist der *Kampf der Wissenschaft gegen den Mythos*.⟩

[9] ⟨Wir haben uns bisher mit einem ganz vorläufigen Verständnis von »Aufklärung« begnügt.⟩ Reflektieren

[10] Plato ⟨der Ahnherr⟩

[11] wichtigste ⟨für RMbM⟩

[12] [Hier endet die neu geschriebene Einleitung.]

[13] [Der Text im Manuskriptheft beginnt mit vier komplett gestrichenen Absätzen. Am Rand hatte LS zunächst notiert, dann nach der Erwähnung des Titels in der neu verfaßten Einleitung wieder gestrichen:] ⟨»Charakteristik der Ethik Maimunis« 1908⟩

[14] [Notiz am Rand:] »Pietät«

[15] [Am Rand notiert:] *Vorgelände abtasten*, ehe wir an die eigentliche *Stellung* herankommen.
[16] [Ende des durch Streichung ausdrücklich getilgten Beginns.]
[17] ⟨Sie hängt also daran, dass zwischen dem blossen Horizont und dem Eigentlichen unterschieden wird⟩
[18] Horizont ⟨sozusagen⟩
[19] ⟨[1]Dieser Ausdruck ist aber zu schwach, denn wäre dem nur so,[1]⟩ Wäre
[20] ⟨*auf*⟩
[21] ⟨wird⟩
[22] ⟨des Judentums⟩
[23] [Am Rand gekennzeichnet und mit einem Tilgungszeichen versehen.]
[24] [Am Rand als Ersetzung notiert für die im Text nicht gestrichene Passage:] Von hier aus ist der Widerstand zu verstehen, den man heute allgemein an der Allegorese nimmt. Einen
[25] dass ⟨die Allegorese den Autor *nicht* versteht⟩
[26] Zugeständnisses ⟨kehrt er zur Allegorese zurück soweit es auf Grund desselben möglich ist. Seine⟩
[27] [Der neue Absatz ersetzt zwei Absätze, die durch mehrere senkrechte bzw. schräge Striche getilgt sind:] ⟨Die Allegorese selbst und die Kritik an der Allegorese stimmen darin überein: dass die Auslegung nichts anderes zu tun habe als ⟨das⟩ zu ermitteln, wie der Autor sich selbst verstand. Cohen hingegen geht von der Kantischen Einsicht aus, dass die Möglichkeit besteht, einen Autor *besser* zu verstehen, als er sich selbst verstand.⟨(Und dies ist für Cohen nicht bloss eine Möglichkeit oder bloss eine wissenschaftlich wertvolle Maxime, ⟨sondern eine *Pflicht*, die ihren Grund hat in ⟨dem guten Willen⟩ [1]der Verpflichtung gegenüber der Tradition, in der Pflicht zur Treue.[1]⟩ [1]sondern die radikalste Art der Vernichtung dessen, was vernichtet werden soll. Religion der Vernunft 204 und 44 Abs. 2, 3[1].)⟩ Dieses »einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstand« nennt Cohen *idealisierende Auslegung*. Mit diesem Begriff vollzieht Cohen eine *Rettung der Allegorese*, der Methode Maimunis. Ich will versuchen, an einem zentralen Beispiel den Charakter der idealisierenden Auslegung aufzuzeigen.

Für jeden ehrlichen Menschen besteht die grösste Schwierigkeit, sich[1] der Bibel zu unterwerfen, in den *Wunder*-Erzählungen. Ich meine damit nicht, dass wir auf Grund gediegenen Wissens sagen könnten: Wunder sind unmöglich, oder: diese und diese Wunder sind unmöglich;

sondern nur, dass aus Gründen, deren Analyse zu weit führen würde, eine eigentümliche Unbereitschaft, ein eigentümliches Unbehagen gegenüber Wundern besteht. Um sich davon zu überzeugen, braucht man etwa nur zu lesen, wie sich S.R. Hirsch im Kommentar zum 2. Buch Moses über die Wunder äussert. Was Cohen betrifft, so ist kein Zweifel, dass ihm nicht nur nichts an Wundern lag, sondern dass er auch nicht an sie glaubte. Wir wollen versuchen zu zeigen, wie im Geiste Cohens zum Wunderproblem Stellung zu nehmen ist.⟩

[28] [Die Formulierung, die sich ohne Verweisungszeichen als Notiz an anderer Stelle auf der gleichen Manuskriptseite findet, sollte offenbar die folgende Passage ersetzen, die im fortlaufenden Text nicht getilgt ist:] durch das Bewusstsein der *Distanz* vom Autor

[29] [Am Rand als Alternative notiert:] Von dieser Einsicht aus erweist sich

So verstanden, stellt [sich] insbesondere die Allegorese RMbM' nicht [1]⟨vorzüglich⟩ so sehr als[1] eine äusserliche Angleichung der Bibel an die ihr fremde Aristotelische Philosophie dar, sondern vielmehr als eine Weiterführung

[30] [Am Rand als Ersetzung notiert für das im Text nicht gestrichene Wort:] Begriffs

[31] [Am Rand notiert, ersetzt die im Text nicht getilgte Aussage:] in dem eine tiefe und unparadoxe Übereinstimmung zwischen Cohen und RMbM besteht. -

[32] [Die beiden folgenden Absätze sind im Ms. nachträglich durch spitze Klammern gekennzeichnet.]

[33] [Am Rand notiert, ersetzt die im Text nicht getilgte Stelle:] Indem es Cohen um ein aufgeklärtes Judentum zu tun war, begab er sich in die Nachfolge RMbM';

[34] [Am Rand als Alternative notiert:] Aber eben ⟨weil dem so ist⟩, [1]sofern dies der Fall ist[1], ist ⟨die Vorbildlichkeit Maimunis eigentlich⟩ es für Cohen unmöglich, RMbM als sein Vorbild und seinen Lehrer anzuerkennen.

[35] ⟨den Gegen⟩ den

[36] [Am Rand notiert:] Wenn sich aber Kantische und Aristotelische Philosophie in dieser Weise verhalten, dann ist die

Unter diesen Umständen ist es unmöglich, dass ein Schüler des Aristoteles von Cohen als Lehrer anerkannt werden kann.

[37] ⟨in⟩

[38] ⟨bleibt die Pa⟩ können

[39] [Notiz am Rand:] ⟨Oder mit anderen Worten⟩ Das heisst aber – da [1]nach Cohen[1] Platon (Sokrates)[1] der Urheber der Tradition des rechten Philosophierens ist – und nachgewiesen wird, dass RMbM Platoniker war
Primat der Theorie – Primat der praktischen Vernunft (Kritik der Theorie als uneigentliches Denken)
[40] [Ende des in spitze Klammern gesetzten Textes.]
[41] ⟨klarmachen⟩ festsetzen
[42] ⟨Der⟩ antike ⟨Klassiker⟩ → Das antike Vorbild
[43] *Gegensatz Plato – Aristoteles* ⟨für Cohen⟩
[44] [Das Ms. fährt zunächst mit der folgenden später gestrichenen Übersicht fort:]
⟨Wir zeigen
1) *dass* und *wie* Cohen diesen Horizont transzendiert,
2) wie sich dieses Transzendieren rechtfertigt,
3) warum wir es nicht mitmachen können.
1)⟩ Wie Cohen
[45] ⟨Vor allem die *politische* Seite dieses Gegensatzes gibt ihm zu⟩ Man
[46] ⟨lassen⟩
[47] ⟨das⟩
[48] ⟨ausspricht⟩
[49] ⟨sind⟩
[50] [Notiz am Rand:] ⟨91 Abs. 2⟩
[51] [Notiz am Rand:] ⟨Ethik 20 Abs. 4–5⟩
[52] [Der Rest dieses Absatzes und die folgenden sechs Absätze sind durch zwei große Tilgungszeichen markiert, die sich auf zwei volle Seiten des Ms. beziehen.]
[53] ⟨der Gedanke⟩
[54] ⟨als der Gedanke des⟩
[55] ⟨Er ist⟩ Cohen
[56] ⟨war⟩
[57] sein ⟨Urteil über⟩
[58] ⟨Folgendes zur Erklärung der⟩
[59] ⟨angibt⟩
[60] ⟨wenn man⟩ unter ⟨dem⟩ *Namen* ⟨Cohen⟩ ein Phantom ⟨verehrt⟩
[61] [Ende des als zu tilgen gekennzeichneten Textes.]
[62] ⟨aufstellt:⟩ bestreitet:
[63] ⟨hörtet⟩ hört
[64] ⟨auf⟩ aus

[65] [Am Rand notiert und als Einfügung gekennzeichnet:] Zweideutigkeit

[66] [Am Rand notiert:] *Anständigkeit*
ψέγομεν γάρ

[67] [Am Rand notiert:] *Falls* an dieser Stelle *noch nicht* ⟨*1/2 Stunde*⟩ [1]*20 Minuten*[1] gebraucht sind, *einschalten*:

Von hier aus lässt sich eine Zweideutigkeit im Begriff der *Aufklärung* kennzeichnen, auf die Cohen *S. 83 Abs. 2* aufmerksam macht: *zitieren*. [»Konnte Maimuni in seiner Position ohne alle Einschränkung die Formel des Aristoteles annehmen? Wäre dies der Fall, so würde der ganze *Rationalismus* Maimunis, den er in dem Aufsuchen der Gründe des Gesetzes bewährt, lediglich die Bedeutung eines geschichtlichen und anthropologischen Interesses haben, welches Maimuni freilich auch bekundet, worin jedoch sein Schwerpunkt nicht liegt. Sein Rationalismus könnte alsdann nicht die Grundtendenz haben, seine Theologie in Ethik gipfeln zu lassen, wie auch seine Dogmatik in jedem ihrer Schritte auf eine Ethik hinzielt. Vielmehr würde diese Ethik alsdann in einer hauptsächlich etwa der Geschichte der *Sabier* entlehnten Aufklärung bestehen. Die Differenz bildet eben immer und in jeder Hinsicht *die Bedeutung Gottes* für diese Theologie und, wie man voraussetzen muß, daher auch für diese Ethik.«]

Dann: Aufklärung *polemisch*. Gegen *Aberglaube*, gegen *Mythos*. *Gegensatz: Mythos – Wissenschaft*. (Entsprechend: Begriff des aufgeklärten Judentums – mythischer Horizont der Schrift).

[68] [Die folgenden vier Absätze sind am Rand zusammenfassend durch ein Tilgungszeichen markiert.]

[69] nicht ⟨Aristoteles⟩

[70] [Ende des durch ein großes Tilgungszeichen markierten Textabschnittes.]

[71] [Der Text lautete zunächst und wurde anschließend entsprechend korrigiert:] Wenn die eigentliche Vollkommenheit des Menschen im Betrachten und Verstehen besteht, so gibt es demnach im Betrachten und Verstehen eine Differenz des Wertes

[72] ⟨Ich möchte dies an einem Beispiel, das Cohen bemerkenswerterweise *nicht* bringt, veranschaulichen.⟩ Bei

[73] ⟨er⟩

[74] Frage ⟨wird die⟩

[75] ⟨sich⟩ sie

[76] [Auf zwei Blättern, die sich im Nachlaß gleichfalls in Box 8, Folder 5

finden, hat LS in Bleistift Notizen zu Cohens Interpretation der Attributenlehre von Maimonides festgehalten, die er mit einigen Änderungen und Umstellungen für den Text im Manuskript verwendete. Die Notizen lauten ohne Berücksichtigung sämtlicher Vor- und Zwischenstadien:]
Cohens Gedankengang [1]/ Beweisführung[1] lässt sich summarisch folgendermassen wiedergeben: Da RMbM unter *Gott* nicht den Gott des Aristoteles, sondern den Gott Israels, den »Gott der Propheten«, versteht, »so muss auch der Begriff der *Erkenntnis* Gottes ein anderer sein als der Begriff der metaphysischen Erkenntnis Gottes bei Aristoteles.« (91). Dass dem so ist, beweist nach Cohens Behauptung RMbM' Lehre von den Attributen Gottes. Dieser Lehre zufolge sind die in der Schrift vorkommenden Attribute Gottes nicht wirklich, d.h. nicht als Bestimmungen des göttlichen Wesens zu verstehen, sondern als Negationen von Mängeln, von Privationen oder als Bezeichnungen (nicht des Wesens, sondern) der Handlungen Gottes. Cohens Interpretation dieser Lehre gliedert sich natürlicherweise in drei Teile: a) Interpretation der Negationen der Privationen als »Urteile des Ursprungs«; b) Interpretation der Attribute der Handlung als Attribute der sittlichen Handlung; c) Identifikation der Negationen der Privationen mit den Attributen der Handlung.
a) RMbM' Auslegung der in der Schrift vorkommenden positiven Attribute als Negationen von Privationen scheint nicht viel zu besagen; wenn der Satz »Gott ist ewig« bedeutet »Gott ist nicht entstanden«, oder »Gott ist mächtig« bedeutet »Gott ist nicht schwach«, so werden, wie es scheint, sehr inhaltsvolle Bedeutungen in blosse Abwehrungen von »Frivolitäten« verwandelt (101). RMbM sagt aber erheblich mehr; er interpretiert z.B. »mächtig = nicht schwach« folgendermassen: Gottes Dasein ist genügend, um andere Dinge ausser ihm hervorzubringen. Darin liegt: ⟨die Negation der Privation stellt nicht etwa bloss⟩ indem das positive Attribut als Negation einer Privation verstanden wird, wird das positive Attribut, das nur »immanent« ist, nur Gottes, als eines Absoluten, Wesen bezeichnet, durch ein »transitives« Attribut ersetzt / wird erklärt, dass Aussagen über Gott nur als Aussagen über Gott in seiner Korrelation zur Welt möglich und sinnvoll sind. Die Verwerfung der positiven Attribute bedeutet also die Verwerfung der Erkenntnis Gottes als eines Absoluten, bedeutet die Verwerfung der Metaphysik. – Was tritt nun aber bei RMbM an die Stelle der Metaphysik? M. a. W.: was ist der genaue Sinn jener »Korrelation« von Gott und Welt?
b) Die Antwort auf diese Frage findet Cohen in RMbM' Lehre von den

»Attributen der Handlung«. Die positiven Attribute können »nicht in jedem Sinn abgelehnt werden; denn die Offenbarung selbst stellt solche Attribute auf … Welcher Art sind aber die Attribute, welche die Offenbarung aufrichtet? Es sind diejenigen, welche … allein und ausschliesslich ihn (Gott) als ein sittliches Wesen, als ein *Wesen der Sittlichkeit* bestimmen: nach den Worten der Schrift als barmherzig und gnädig, und gross an Liebe und Treue.« Die »Attribute der Handlung« bestimmen also Gott als Vorbild der Sittlichkeit, als Idee der Sittlichkeit (89).

1 Negation einer Privation = Setzung einer Korrelation

2 = Setzung der Korrelation zwischen Gott und dem Menschen als moralischem Wesen

Die von Gott ausgesagten Vollkommenheiten nur uneigentlich: I 26, I 53 in fine

Die einzigen positiven Attribute sind Attribute der Handlung: I 52 in fine

Die einzigen Attribute, die in der Schrift vorkommen, sind Attribute der Handlung *oder* Hinweise der Vollkommenheit I 53 (sc.קוb), I 59 in fine

77 ⟨der Handlung⟩

78 ⟨also RM⟩

79 ⟨genug⟩

80 *ausgehen*. ⟨Und wie Aristoteles das⟩

81 beiden ⟨Äusserungen⟩:

82 ⟨in sich enthält⟩ eröffnet.

83 ⟨Dinge⟩

84 ⟨Wesen⟩

85 ⟨Einheit⟩ *Philosoph*

86 ⟨*Wahr*⟩ *Seher*

87 ⟨allerdings⟩

88 ⟨allerdings⟩

89 die ⟨arabischen Vorläufer⟩

90 ⟨sonderbares⟩ besonderes

91 ⟨Einteilung⟩

92 [Als Alternative zwischen den Zeilen notiert:] grundsätzlich

93 [Der neue Anfang des Absatzes ist am Rand notiert, ohne daß der alte Wortlaut entsprechend umgestellt worden wäre:] Sie brauchen nicht mehr wie Plato das Gesetz, den Staat zu *suchen*:

94 ⟨unendlich⟩

95 der ⟨Cohen⟩

Besprechung von Julius Ebbinghaus

(1931)

Julius Ebbinghaus, *Über die Fortschritte der Metaphysik*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931.

Diese Rostocker Antrittsvorlesung entwickelt ein Programm, das sich von den zahllosen philosophischen Programmen, mit denen der Büchermarkt überschwemmt wird, durch zweierlei unterscheidet: erstens dadurch, daß es offensichtlich nicht der Arbeit vorangeht, sondern aus der Arbeit erwachsen ist; und zweitens dadurch, daß es ihm nicht um Originalität zu tun ist. Mindestens lange Zeit ist vergangen, seitdem der Forderung nach Originalität und dem dieser Forderung zugrunde liegenden Glauben an den Fortschritt so grundsätzlich widersprochen worden ist wie hier von *Ebbinghaus*. Daß einer für den Fortschrittsglauben nur Hohn und Spott übrig hat, sind wir gewohnt; aber wir sind gewohnt, daß eben diese Höhner und Spötter kein Bedenken tragen, von vornherein moderne Vorbehalte gegenüber der Vergangenheit zu erheben. Wer die Gegenwart als ein Zeitalter des Verfalls ansieht, der glaubt gemeiniglich doch, da ja die Eule der Minerva in der Dämmerung ihren Flug beginnt, es gebe heute Erkenntnismöglichkeiten wie nie zuvor. Wer der Philosophie des Altertums oder der Scholastik einen grundsätzlichen Vorzug vor der modernen Philosophie zuerkennt, der vermißt gewöhnlich in jenen doch ganze Disziplinen moderner Herkunft oder er findet diese Disziplinen gar in ihnen wieder.

Ebbinghaus verzichtet auf *alle* modernen Vorbehalte, indem er *das* moderne Vorurteil preisgibt, das Vorurteil nämlich, das lautet: *die* Wahrheit ist nicht bereits in der Vergangenheit gefunden worden (S. 6 f.). Die Bedingung, welche die Preisgabe des modernen Grundvorurteils ermöglicht und erzwingt, ist die Tatsache, daß wir »gänzlich ausverkauft an Erkenntnissen« sind (S. 9). Der vermeintliche Fortschritt und Aufbau enthüllt sich in dem »philosophischen Chaos, in dem wir leben« (S. 6),

als völlige Zerstörung. Damit tritt Ebbinghaus in prinzipiellen Gegensatz zu der heute beliebtesten Interpretation der »Anarchie der Systeme«. Indem man diese Anarchie historisch oder psychologisch oder soziologisch oder anthropologisch »versteht«, indem man jedes System auf den »Standort« seines Urhebers relativiert, verschafft man sich in Anbetracht der Tatsache, daß jeder, der nachdenkt, nicht umhin kann, irgendwo zu stehen, die Möglichkeit, sich in der Anarchie zu beruhigen; vom Interesse an den Bedingungen und Schicksalen alles Fragens gepackt, hört man auf zu – fragen. Andererseits werden die wenigen, die aus der Anarchie einen verschärften Antrieb zum Fragen gewinnen, durch die Anarchie in der Meinung bestärkt, »daß alle Schätze der Vergangenheit nicht ausreichen«, daß man *neue*, den Notwendigkeiten des Zeitalters entsprechende Antworten suchen muß (S. 7). Diese Meinung ist gerade darum so bestechend, *weil* wir »gänzlich ausverkauft an Erkenntnissen« sind. Hat nicht die moderne Philosophie, die auszog, um den »Geist von allen Vorurteilen zu befreien«, nach und nach alle Traditionen zerstört und damit dem Geist zur Freiheit verholfen? Ist es also nicht heute gerade besonders *leicht*, frei, auf eigene Faust zu philosophieren? Ebbinghaus ist anderer Meinung: die Freiheit, die das Ergebnis der modernen Auflösung aller Traditionen ist, ist gar nichts anderes als die Freiheit der Unwissenheit, die nur dann nicht ganz und gar unerträglich ist, wenn sie bereit ist zu – *lernen*. Das heißt konkret: wenn sie bereit ist, »den alten Folianten aufzuschlagen«, zu *lesen*, aber nicht mit »jener merkwürdigen Unbeteiligtheit – um nicht zu sagen Abgebrühtheit –, mit der die vorigen Generationen diese Bücher lasen«, sondern »mit dem verzehrenden Interesse dessen, der *belehrt* sein will« (S. 8 f.). Die Wendung von der eingestandenen Unwissenheit zum lesenden Lernen ist nicht natürlich, wie die Stellung des klassischen Lehrers im Wissen des Nichtwissens zum lesenden Lernen beweist; sie ist nur zu verstehen aus der Eigentümlichkeit des *gegenwärtig* möglichen und notwendigen Wissens des Nichtwissens. Wenn es wahr ist, daß »die ins Meer Springenden von dem Ballast der Rettungswerkzeuge, die sie am Strande der Gegenwart aufrafften, selber ins Bodenlose gezogen werden« (S. 8), dann hat die Gegenwart gar nicht die Möglichkeit zu natürlichem, oder wie man es oft nennt: »systematischem«, Philosophieren; dann ist das in der Gegenwart wirkliche Nichtwissen gar nicht das natürliche Nichtwissen, mit dem das Philosophieren beginnen muß; dann bedarf es erst eines langen Umwegs, einer großen Anstrengung, um überhaupt in den Stand natürlicher Unwissenheit zurück-

zukommen. In Anknüpfung an die klassische Darstellung der natürlichen Schwierigkeiten des Philosophierens, an das Platonische Höhlengleichnis, darf man sagen: wir befinden uns heute in einer zweiten, viel tieferen Höhle als die glücklichen Unwissenden, mit denen es Sokrates zu tun hatte; wir bedürfen der Historie zuallererst deshalb, um in die Höhle *hinauf* zu gelangen, aus der uns Sokrates ans Licht führen kann; wir bedürfen einer Propädeutik, deren die Griechen nicht bedurften, eben des lesenden Lernens. Auf dieses Desiderat aller gegenwärtigen Philosophie mit dem gebührenden Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst der Ebbinghausschen Schrift.

Die geistige Lage der Gegenwart

(1932)

Einleitung: captatio benevolentiae –

Das Thema ist *anrüchig*. Ein rechter Wissenschaftler setzt seinen Ehrgeiz darein, nur über Themen zu sprechen, über die er fachmännisch Bescheid weiss, d. h. eine hinreichende Materialkenntnis hat und zu einer hinreichenden intellektuellen Verarbeitung des Materials gekommen ist. Das beruhigende Bewusstsein: hier kann mir niemand an den Wagen fahren, hier bin ich Sachkenner – fehlt mir bei dem Thema des heutigen Abends durchaus. Ich bin nicht Spezialist für Gegenwart: ich habe weder alle ihre Höhen erstiegen, noch bin ich in alle ihre Winkel hinuntergestiegen. Das Bewusstsein, dass es *unmöglich* ist, Spezialist für Gegenwart zu sein, dürfte wohl der Grund dafür sein, dass Leute, denen an ihrem wissenschaftlichen Prestige liegt, die Finger von diesem Thema lassen.

Wenn ich trotzdem die geistige Lage der Gegenwart zur Diskussion stelle, so gibt mir dazu folgende Erwägung den Mut. Gewiss ist es sehr schön und angenehm, wie in Erz gepanzert auftreten zu können. Aber der eherne Panzer der Wissenschaft bekleidet in jedem Fall ein sehr wenig ehernes Wesen – nämlich einen Menschen, der fragt. Nun gibt es Fragen, die sich schwer stellen und noch schwerer beantworten lassen, so dass man sie am liebsten verleugnen möchte. Aber sie drängen sich auf: man stellt sie und man beantwortet sie – wenn auch mit dem schlechtesten Gewissen. Nun ist die Vorsicht, nicht Dinge öffentlich zu tun, die man insgeheim mit schlechtem Gewissen tut, sicher sehr klug; aber vielleicht *zu* klug: ist sie nicht beinahe schon *Duckmäuserei*? Also wenn wir nicht Duckmäuser sein wollen, so sollten wir gestehen, dass wir uns doch hin und wieder über die geistige Lage der Gegenwart Gedanken machen, und u. U. gewissermassen unter uns diese Gedanken

auch aussprechen. Vielleicht sind sie ja nicht ganz absurd – vielleicht nützen sie sogar ein bisschen auch unserer soliden wissenschaftlichen Arbeit. Damit zur Sache.

I. *Was geht uns Juden die geistige Lage der Gegenwart an?* Sie geht uns an, sofern uns die *gegenwärtige Lage des Judentums* angeht.

Sowohl der Auflösungsprozess als auch der Konsolidierungsprozess europäisch bedingt.

Das erscheint paradox: hat die Konsolidierung nicht zum Unterschied von der jüdischen Selbstpreisgabe den Charakter der jüdischen Selbstbesinnung, des Rückgangs und Rückzugs auf das Judentum? hat sie nicht die restitutio in integrum zum Ziel? ist nicht das integrale Judentum der Leitgedanke der jüdischen Bewegung?

Um die europäische Bedingtheit des Konsolidierungsprozesses zu erkennen, braucht man sich nur die 3 Etappen dieses Prozesses der Reihe nach anzusehen.

a) *Politischer Zionismus*. Volk als eine natürliche Gruppe von Menschen, die durch einen gemeinsamen Feind zusammengehalten wird; nationaler Zusammenschluss ein Gebot der *Ehre*. *Differenz zur Tradition*: Pinskers Motiv. Selbstvertrauen vs. Gottvertrauen (nicht: Macht vs. Geist).

b) *Kulturzionismus*. Jüdische Tradition wird zum Stoff eines europäischen Verhaltens: jüdischer Humanismus. Achad Haam und Hegel. *Differenz zur Tradition*: nicht Offenbarung, sondern Entwicklung.

c) *Rückkehr zum Gesetz*. Rosenzweig und die Wahlverwandtschaften. *Differenz: das Gesetz als solches*. Grundsätzlich: Europäische *Vorbehalte* gegenüber der Tradition (Cohen, Das soziale Ideal . . .) – oder Verzicht auf die europäischen *Vorurteile*. In jedem Fall: geht uns die Lage der Gegenwart an.

Was geht uns Juden die geistige Lage der Gegenwart an? Sie geht uns an, sofern uns die gegenwärtige Lage des Judentums angeht; denn die gegenwärtige Lage des Judentums ist zugleich durch die Vergangenheit des Judentums, durch die jüdische Geschichte *und* durch die gegenwärtige Weltlage bestimmt. Die Bestimmtheit der jeweiligen jüdischen Lage durch zwei Faktoren: durch das Judentum und durch die Welt, hat mindestens bestanden seitdem wir in der Galuth leben. [2]Die Bestimmtheit durch den zweiten Faktor[2] hat sich erheblich *verschärft*, so sehr, dass sie sich von Grund auf *gewandelt* hat, seit dem Beginn des Assimilations-Zeitalters und der seit diesem Zeitalter datierenden *Auflösung* der jüdischen Tradition. Nun ist in den letzten Jahrzehnten dem

Auflösungsprozess der Versuch einer *Konsolidierung* des jüdischen Lebenszusammenhangs entgegengetreten, insbesondere der Zionismus.[3] Aber niemand, der diesen Versuch aus eigener Anschauung kennt und ihn nicht nach seiner Oberfläche beurteilt, kann verkennen, dass es *europäische* Gedanken und Forderungen sind, vermöge deren die Konsolidierung des Judentums in unserer Zeit versucht wird. Mag beispielsweise wahr sein – was am Ende nicht so wahr ist, wie die meisten glauben –, dass der jüdische Sozialismus seinen Ursprung in den Forderungen und Verheissungen der Propheten hat: dieser Sozialismus hätte seine gegenwärtige Form nicht erhalten können ohne den massgebenden Einfluss europäischer Ideen. *Die Konsolidierung des jüdischen Lebenzusammenhangs ist nicht weniger europäisch bedingt als die ihr vorangehende Auflösung der jüdischen Tradition.* [1]Das erscheint paradox. Ist diese Konsolidierung nicht gerade die Folge jüdischer Selbstbesinnung im Gegensatz zur jüdischen Selbstpreisgabe im Assimilationszeitalter.[1]

Diese Bedingtheit kann nun ganz verschieden bewertet werden. Man kann sagen: wir haben in den letzten 150 Jahren mancherlei von Europa *gelernt*, viel Zweifelhaftes, aber doch auch einiges von unzweifelhaftem Wert; d. h. wir haben einiges gelernt, was wir nicht aus der jüdischen Tradition hätten lernen können; wir haben damit bestimmte *Vorbehalte* gegenüber der jüdischen Tradition, *europäische* Vorbehalte; demgemäss ergibt sich die Forderung: die Konsolidierung des jüdischen Lebenszusammenhangs derart zu vollziehen, dass diesen nicht preisgebbaren Vorbehalten Rechnung getragen wird; und eben darum müssen wir uns um Europa kümmern.

Dieser Ansicht[I] wird man *eines* nicht absprechen können: sie ist *ehrlich*; sie macht sich die Aufgabe nicht bequem; sie schmuggelt nicht Fremdes unter jüdischer Flagge, d. h. unter Benutzung von aus dem Zusammenhang gerissenen Bibel- und Talmudstellen, in das Judentum ein. Aber sie verursacht ein gewisses Unbehagen, weil sie bedenklich an die Auffassung der *Reform* erinnert, die das Judentum zeitgemäss erneuern wollte und die so nur eine Aushöhlung und Verkitschung des Judentums bewirkt hat. Gegenüber allen Reformbestrebungen wird immer das Argument S. R. Hirschs siegreich bleiben, dass es widersinnig sei, das Ewige an Maßstäben der Zeit zu messen.

Machen wir uns diesen Sachverhalt etwas genauer klar. Das Juden-

---

I [Notiz am Rand:] Beispiel Cohens »Das soziale Ideal bei Platon und bei den Propheten«

problem, dessen Dringlichkeit im Zeitalter des Nationalsozialismus wohl niemandem mehr bewiesen zu werden braucht, zwang Herzl die Idee des jüdisch-nationalen Staates ab, die dann aus rein realpolitischen Gründen zur Idee der nationalen Heimstätte in Palästina abgeändert worden ist. Diesen Staat stellte sich Herzl genauso vor wie einen europäischen Staat. Aber während in den europäischen Staaten die national-staatliche Idee in unlösbarem Zusammenhang mit der nationalen Kultur stand – ich erinnere an die Bedeutung der französischen Revolution und damit der französischen Philosophie für den ursprünglichen französischen Nationalismus, bzw. der katholischen Überlieferung Frankreichs für den heutigen französischen Nationalismus – fehlte dem bloss politischen Zionismus jeder derartige Mutterboden: das Herzlsche Palästina war nach der Meinung Achad Haams gar nichts anderes als ein jüdisches Liberia. So wurde der Zionismus vom bloss politischen Zionismus zum Kulturzionismus weitergeführt, die Forderung der nationalen Kultur, und das bedeutet: der[4] Pflege und Weiterbildung der jüdischen Überlieferung gelangte zur Anerkennung. Nun konnte aber niemand übersehen, dass es mit der jüdischen Kultur anders steht als mit der Kultur der übrigen Völker. Die jüdische Kultur ist identisch mit dem Lernen und Erfüllen des Gesetzes. So wurden viele Kulturzionisten zur Anerkennung des Gesetzes und zur Unterwerfung unter das Gesetz weitergeführt, und so näherte sich der Zionismus immer mehr der jüdischen Tradition. Es tauchte die Möglichkeit auf, dass europäische Vorbehalte gegenüber der jüdischen Tradition überhaupt nicht mehr möglich und notwendig seien: das *integrale* Judentum schien wieder möglich zu werden.

Nun hat die Anerkennung des Gesetzes durch den Kulturzionismus aber etwas Missliches deshalb, weil das jüdische Gesetz nach der Auffassung der jüdischen Tradition ein von Gott gegebenes Gesetz ist. Schriebe das Gesetz nur Handlungen und Unterlassungen vor, so liesse es sich am Ende auch von Ungläubigen erfüllen; aber es schreibt auch und gerade Gebete vor: wie soll beten, wer nicht an Gott glaubt? Der atheistische Zionist steht also vor der Frage, *warum* er nicht an Gott glaubt? Da der Unglaube eines Juden in unserer Zeit gar nichts anderes ist als der allgemeine Unglaube, so sieht sich jedenfalls der atheistische Zionist dazu gezwungen, sich mit der geistigen Lage der Gegenwart zu befassen.

Aber nicht nur er. Diejenigen Juden unserer Zeit, die den Konsolidierungsprozess tätig mitgemacht haben, die auf diesem Weg zur

Anerkennung des Gesetzes gekommen sind, und die nicht die Schwierigkeit, an Gott zu glauben, irregemacht hat, fassen das Gesetz anders auf als die jüdische Tradition. Ich erinnere an den hervorragendsten Mann dieser Gruppe, an Franz Rosenzweig, der der jüdischen Orthodoxie den Vorwurf macht, sie habe den Verboten faktisch den Vorrang vor den Geboten eingeräumt (z. B. bzgl. des שבת); demgegenüber will er die Verbote nur als die Kehrseite der Gebote ansehen. In seinem Kampf gegen die Starrheit des Gesetzes geht er so weit, den Unterschied zwischen Minhag und Din ganz auflösen zu wollen.[II]

Die Frage nach der geistigen Lage der Gegenwart ist *zweideutig*: sie kann sachlich und sie kann eitel verstanden werden; sie kann dem Ernst der Selbstbesinnung und dem Leichtsinn des Selbstgefallens und der Selbstberuhigung dienen. Wir wollen zu einer möglichst drastischen Unterscheidung der ernsten und der eitlen Frage nach der geistigen Lage der Gegenwart führen. Wir beginnen *vor* dieser Unterscheidung: wir tun so, als ob die Frage *nicht* zweideutig wäre.

Unterstellen wir also, diese Frage sei eindeutig – sie ist jedenfalls *nicht natürlich*. Um das zu erkennen, braucht man nur folgendes zu bedenken: es hat zu jeder Zeit eine »geistige Lage der Gegenwart« gegeben; aber man hat sich nicht um sie gekümmert; man hat nicht einmal gewusst, *dass* es eine »geistige Lage der Gegenwart« gab. Gekümmert haben sich die Nachdenkenden um das Ewige; und dasjenige Zeitliche, das vom Ewigen her und um des Ewigen willen wichtig war, war keinesfalls das Gegenwärtige, sondern viel mehr das Vergangene, das *Alte*: was in der Vorzeit begründet seit langem gedauert hat, das hat sich bewährt; und was sich bewährt hat, das hat die Meinung für sich, dass es wahr sei. Im Gegensatz dazu gilt das Gegenwärtige, das Neue für verdächtig: es ist erst seit kurzem, es ist kurz, kurzlebig, eine Welle des Augenblicks, um das zu kümmern sich nicht lohnt. Erinnert man sich an diese frühere Denkweise, so begreift man, dass das Interesse für die geistige Lage der Gegenwart dem Menschen nicht *natürlich*, sondern an bestimmte *geschichtliche* Bedingungen geknüpft ist, dass sie eigentlich *gegenwärtig* ist. Damit erhalten wir eine erste Antwort auf die Frage nach der *geistigen Lage der Gegenwart*: diese Lage *ist charak-*

[II] [Notiz am Rand:] Rosenzweig, Bauleute
Wahlverwandtschaften II 18

terisiert durch die Frage nach ihr. Wollen wir daher die geistige Lage der Gegenwart verstehen, so müssen wir fragen: *warum* fragt heute alle Welt nach der geistigen Lage der Gegenwart?

Man kann diese Frage nicht mit der Feststellung erledigen: wir leben eben *heute*, und darum ist das, was heute geschieht, wichtiger für uns als das, was in der Vorzeit geschehen ist. Diese Antwort ist berechtigt bezüglich aller praktischen Aufgaben, der kleinen und der grossen. Wenn ich mir einen Hut kaufen will, so gehen mich allein die gegenwärtigen Hutformen und die gegenwärtigen Hutpreise an; wenn jemand heiraten will, so gehen ihn nur die Bestimmungen des BGB an, und er braucht sich für das römische Recht oder den Codex Hammurabi nicht zu interessieren; den Staatsmann interessiert nur die gegenwärtige Konstellation der Mächte usw. usw. Wird aber nach den *Prinzipien* des Handelns gefragt, nach *dem* Richtigen und Guten, so wäre denkbar, dass es hier höchst bedenklich wäre, sich auf die Gegenwart einzulassen: gesetzt nämlich, die Gegenwart wäre ein Zeitalter des Verfalls. Warum also wird heute *in prinzipieller Absicht* nach der geistigen Lage der Gegenwart gefragt – und nicht etwa nach der geistigen Lage der biblischen Zeit oder der griechischen Blütezeit?

Man braucht die Frage nur in dieser Form zu stellen, um die Antwort bereits zu haben: wären diese vergangenen Zeitalter für uns noch die klassischen Zeitalter, die autoritativen Zeitalter, so ständen *sie* für uns im Mittelpunkt des Interesses. Aber gerade dies ist für unser Zeitalter charakteristisch: dass die alten *Traditionen* – die Tradition der Bibel und die Tradition der griechischen Philosophie – ihre Macht verloren haben. Das 17. und 18. Jahrhundert, das Zeitalter der *Aufklärung*, hat die *Freiheit von allen Traditionen* erkämpft. Die Tatsache, dass eine bestimmte Lehre oder Einrichtung sich sei es auf die Bibel, sei es auf Plato oder Aristoteles berufen kann, zwingt uns nicht mehr.

Die Aufklärung hat die Freiheit von den Traditionen erkämpft, indem sie die Traditionen im Namen der *Prinzipien* der Tradition bekämpfte: sie kämpfte im Namen des griechischen Prinzips der Wissenschaft gegen die aristotelisch-scholastische Wissenschaft; sie kämpfte im Namen des biblischen Prinzips der Nächstenliebe gegen die Intoleranz des Judentums und des Christentums. Das 19. Jahrhundert hat diesen Kampf der Aufklärung radikalisiert: es hat die *Prinzipien* der Tradition angezweifelt; es hat in Frage gestellt die Wissenschaft als solche und die Nächstenliebe als solche; es hat die *Pfeiler* eingerissen, auf denen die europäische Welt erbaut ist. Diese entscheidende Tat, diese *Vollendung*

der Aufklärung ist verknüpft und wird auf immer verknüpft bleiben mit dem Namen Friedrich *Nietzsches*.

Nicht nur die Traditionen, sondern die Prinzipien der Tradition sind durch Nietzsche in Frage gestellt worden. Die Freiheit des Denkens, die von der Aufklärung erkämpft worden war: die Freiheit, das Gegenteil dessen zu denken, was das Mittelalter gedacht hatte, ist unendlich überboten worden; wir sind *ganz frei*. Aber *wozu* frei? Sind die Prinzipien der Tradition durch andere verbindliche Prinzipien ersetzt worden? Keineswegs. Wir *wissen* daher gar nicht, *wozu* wir frei sind, wozu wir leben, was das Richtige und Gute ist, demgemäss wir mit uns selbst im Reinen sein können. *Unsere Freiheit ist die Freiheit der radikalen Unwissenheit*. Die geistige Lage der Gegenwart ist dadurch charakterisiert, dass wir nichts mehr wissen, dass wir nichts wissen.

Aus dieser erkannten und eingestandenen Unwissenheit erwächst die Notwendigkeit des *Fragens*, des Fragens nach dem Richtigen und Guten. Und hier zeigt sich folgende Paradoxie: *gezwungen zu fragen wie je ein Zeitalter ist die Gegenwart unfähiger zu fragen als irgendein Zeitalter.* Wir *müssen* fragen, ohne fragen zu *können*. Aus dieser Verlegenheit geht die Frage nach der geistigen Lage der Gegenwart hervor.

Wenn heute einer sagt: die erste und dringlichste Frage sei die Frage nach dem richtigen Leben und diese Frage müsse durch die Vernunft, d. h. wissenschaftlich, beantwortet werden, so tritt ihm die Gegenwart entgegen mit dem Verdikt: diese Frage ist mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zu beantworten; die Antwort auf diese Frage könnte nur ein *Werturteil* sein, und Werturteile sind mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zu begründen und nicht zu widerlegen; sie beruhen auf dem Wollen oder dem Glauben, auf der freien Entscheidung der Person. Weil dem so ist, so ist ein allgemein-verbindliches Wissen über das richtige Leben nicht möglich – es besteht im Grund ein »Polytheismus der Werte«. Die *faktische Anarchie* wird so als *notwendig* behauptet und damit verfestigt.

Ich habe hier nicht die Möglichkeit, die Unhaltbarkeit dieser durch und durch unphilosophischen, d. h. die eigentliche Frage abschneidenden Auffassung[5] mit der erforderlichen Gründlichkeit nachzuweisen. Dieser Nachweis wäre identisch mit einer radikalen Kritik des Lebenswerks Max Webers. Ich möchte hier nur an zwei Punkte erinnern. 1) Der Begriff des »Werturteils« setzt voraus, dass es Urteile gibt, die nicht Werturteile sind, also eigentlich wissenschaftliche Urteile; in diesem Sinn ist es Weber auf wertfreie Wissenschaft angekommen. Nun ist es nicht

eben schwierig zu zeigen, dass Webers seiner Absicht nach wertfreie Wissenschaft ganz und gar bedingt ist durch seine Werturteile; diese sind die letzten Voraussetzungen seiner wissenschaftlichen Forschung. 2) Weber hat sich nun keineswegs um die Klärung dieser Voraussetzungen gedrückt; im Gegenteil: sein ganzes wissenschaftliches Lebenswerk hat gerade diese Klärung zum Ziel, d. h. das Verständnis seiner Voraussetzungen aus ihrer Geschichte; eben damit hat er sich eine ganz andere Basis geschaffen als es die bloss persönliche Entscheidung wäre.

Grundsätzlich: die »freie Entscheidung der Person«, die von keiner Begründung abhängig sein will, [6]vollzieht sich nicht im luftleeren Raum[6]. Sie ist bedingt durch die *Geschichte*, in der die betreffende Person steht. Das Wissen um die Bedingtheit des Menschen durch die Geschichte, die *seine* Geschichte ist, nennt man *historisches Bewusstsein*. Das historische Bewusstsein, das sich zur historischen *Wissenschaft* ausbildet, ist die nächste Gegeninstanz gegen die herrschende Anarchie: als Wissenschaft ermöglicht die historische Wissenschaft Allgemeinverbindlichkeit.

Nun ist aber gerade das historische Bewusstsein der Faktor, der die Frage nach dem richtigen Leben zum Scheitern bringt. Denn ist der Mensch wesentlich geschichtlich, so gibt es nicht *das* richtige Leben; sondern jedes Zeitalter, jede geschichtliche Lage hat *ihr* »richtiges Leben«, *ihr* Lebensideal. Wir können *daher* nicht nach *dem* richtigen Leben, sondern nur nach *unserem* richtigen Leben, nach dem *zeitgemässen* Lebensideal, nach dem richtigen Leben der *Gegenwart* fragen. Wie aber erkennen, was das der Gegenwart gemässe Lebensideal ist? Das ist nur möglich, wenn die *Lage* der Gegenwart erkannt wird.

Wir sind von der Tatsache ausgegangen, dass die geistige Lage der Gegenwart durch die *Frage* nach der geistigen Lage der Gegenwart charakterisiert ist. Wir fragten nach dem *Grund* dieser Frage. Der Grund dieser Frage ist die Notwendigkeit, nach dem richtigen Leben zu fragen. Die Frage nach dem richtigen Leben *zwingt auf Grund des historischen Bewusstseins* zur Frage nach der geistigen Lage der Gegenwart.[7]

Weil der Mensch wesentlich *geschichtlich* ist, darum gibt es *keine ewigen* Prinzipien, kein ewiges Lebensideal. Es kann also nicht nach *dem* Lebensideal, sondern nur, höchstens nach dem *gegenwärtigen* Lebensideal gefragt werden. Um das gegenwärtige Lebensideal zu bestimmen, muss man die gegenwärtige *Lage* kennen. Die gegenwärtige Lage wird erkannt im Leben der Gegenwart, das uns vorzüglich fassbar wird in den geistigen Hervorbringungen der Gegenwart.

Diese Hervorbringungen haben nun aber selbst – ausdrücklich oder unausdrücklich – den Charakter von Antworten auf die Frage nach *dem*, bzw. nach dem gegenwärtigen Lebensideal. Und diese Antworten stehen alle im Widerspruch miteinander. Die Lage der Gegenwart – das sind die *Widersprüche* der Gegenwart. Daher kann aus der Lage der Gegenwart ein alle einigendes Lebensideal nur gewonnen werden, wenn sich diese Widersprüche in einer höheren Einheit auflösen lassen: das gegenwärtige Lebensideal wäre die *Synthese* aus den heute wirklichen, wirksamen Antworten. Eine solche Synthese ist aber unmöglich. Welches soll die höhere Einheit sein, in der sich Marx' und Nietzsches Lebensideal – die Überzeugung, dass Ausbeutung an sich selbst schlecht ist, und die Überzeugung, dass die Aufhebung der Ausbeutung die Aufhebung des Lebens ist – vereinbaren liessen? Oder wie ist eine Synthese aus Kapitalismus und Kommunismus vorstellbar? Wer hier eine Synthese vorschlägt, verwechselt Synthese mit Kompromiss.

Aber selbst angenommen, es sei eine Synthese aus den gegenwärtig wirksamen Antworten möglich, so fragt sich, ob diese Synthese uns die *wirkliche* Lage der Gegenwart enthüllte. Denn wenn alle heutigen Positionen einen *Grundcharakter der gegenwärtigen Lage verkennen*, so lässt sich dieser prinzipielle Mangel nicht durch die Synthese[8] dieser Positionen beseitigen: sie[9] würde im Gegenteil diesen Mangel nur verfestigen.

Die Lage der Gegenwart soll erkennbar sein aus den gegenwärtigen[10] Positionen. Woran erkennt man, dass eine Position gegenwärtig ist? Doch nicht etwa daraus, dass sie in einer im Jahr 1932 erschienenen Schrift vertreten wird. Auch jetzt erscheinen noch Bücher, die[11] vom[12] Standpunkt des Thomas von Aquin[13] aus verfasst sind[1], also von einem Standpunkt aus, den niemand [1]so leicht[1] als gegenwärtig bezeichnen wird. Um eine Position *als* gegenwärtig zu erkennen, muss man schon eine leitende Vorstellung von der Gegenwart[14] haben. Und diese leitende Vorstellung kann nur aus der Erkenntnis des gesamten Geschichtsprozesses, aus dem die Gegenwart herkommt, gewonnen werden. Die Lage der Gegenwart ist also jedenfalls nicht *aus* der Gegenwart zu erkennen.

Was gegenwärtig ist, lässt sich nur sagen auf Grund einer Erkenntnis des gesamten Geschichtsverlaufs. Nun ist dieser Verlauf aber äusserst verschieden interpretierbar. Welche dieser Interpretationen ist die richtige? Es gibt hier offenbar so viele Möglichkeiten wie es gegenwärtige Positionen gibt. Wenn die Anarchie der gegenwärtigen Positionen nicht

aufgehoben wird, so ist auch die Frage: welche Interpretation des gesamten Geschichtsverlaufs die richtige ist, nicht zu beantworten. Und da nur unter Voraussetzung der Beantwortung dieser Frage die Lage der Gegenwart bestimmbar ist, so ist *die Lage der Gegenwart überhaupt nicht zu bestimmen, nicht zu erkennen*.

Die Lage der Gegenwart soll erkennbar sein aus der Gesamtheit der in der Gegenwart wirksamen Positionen. Warum aus *allen* diesen Positionen? Weil sie gleichwertig[15] sind. Warum sind sie gleichwertig[16]? Weil jede Tatbestände erkennt, die von den anderen nicht oder unscharf erkannt werden. Aber es kommt doch offenbar nicht darauf an, *alles* gleich scharf zu sehen – sondern das Wichtige scharf und das Unwichtige unscharf. Denn wenn die eine Position die Welt aus der Froschperspektive, die andere sie aus der Vogelperspektive ansieht, so ist ja wohl kein Zweifel, welcher dieser Positionen der Vorrang zukommt. Ich muss also schon von vornherein wissen, welche Tatsachen wichtig sind. Dies aber setzt voraus, dass ich weiss, was wichtig ist. Weiss ich das aber, so weiss ich, welches Leben das Richtige ist, und ich brauche überhaupt nicht nach der Lage der Gegenwart zu fragen.

Nun ist aber die Tatsache, dass wir nicht wissen, was das Richtige ist, der Grund dafür, dass nach der Lage der Gegenwart gefragt wird. Und es stellt sich heraus, dass die[17] Frage nach der Lage[18] der Gegenwart nicht zu beantworten ist. Also ist die Frage nach dem Richtigen überhaupt nicht zu beantworten. Also bleibt es bei der radikalen Unwissenheit und muss es bei ihr bleiben. Wir sind also dazu verdammt, ohne Orientierung zu leben; d. h. wir können überhaupt nicht leben. Versuchen wir, diese unsere Lebensunfähigkeit etwas genauer zu bestimmen.

Die geistige Lage der Gegenwart ist durch das historische Bewusstsein bestimmt. Das bedeutet, dass ewige, unbedingte Prinzipien des Lebens nicht anerkannt werden: es gibt nur noch bedingte, eben geschichtlich bedingte Prinzipien. Nun wirken in unserer Welt grundverschiedene geschichtliche Bedingungen zusammen, die aber nunmehr nicht mehr in *einer*, allgemein-verbindlichen, ewigen Ordnung zusammengefasst werden können: es herrscht der Polytheismus der Werte, die *Anarchie*. – Nun lässt sich die Tatsache nicht völlig vergessen, dass in früheren Zeiten ewige, unbedingte, durch *die* Vernunft erkennbare Prinzipien und damit eine Ordnung für möglich und notwendig gehalten worden ist. Dieser Glaube gilt nunmehr als *naiv*: auf Grund einer radikalen *Reflexion* wissen wir, dass ein vernünftiges Wissen über *das* Richtige nicht möglich ist. Als radikaler reflektiert sind wir der Vergan-

genheit *überlegen*. Haben wir nicht *also* im Wissen einen unbedingten Maßstab? Nein; denn wir sagen nur: *wenn* das Wissen das Lebensideal ist, so ist das radikalere Wissen dem naiveren Wissen vorzuziehen; aber *dass* das Wissen das Lebensideal ist, ist selber geschichtlich bedingt. Und zwar bedingt durch die von den Griechen begründete europäische Tradition. In aussereuropäischen Welten gibt es ganz andere Lebensideale, und wir haben keine Möglichkeit, diese Welten wegen ihrer Naivität für uns unterlegen zu halten. So ergibt sich: das historische Bewusstsein hat zur Folge das Bewusstsein der Überlegenheit über die europäische Vergangenheit und das Bewusstsein der völligen Gleichberechtigung der aussereuropäischen Ideale; und in häufigen Fällen: die Verachtung der europäischen Vergangenheit und das Auf dem Bauch liegen vor allem Exotischen. Nun ist es dem Menschen natürlich, dass er das Eigene, ihm von seinen Vorfahren Überkommene schätzt und *pflegt*, während er dem Fremden stolz, misstrauisch, vorsichtig, allenfalls mit Achtung und Bewunderung *gegenübersteht*. An dieser natürlichen Stellung gemessen, erscheint die heute in Europa herrschende Stellung als widernatürlich, als *pervers*. Unsere Lebensunfähigkeit, die sich in unserer Unfähigkeit zu fragen kundgibt, ist unsere Unnatürlichkeit, die Unnatürlichkeit unserer Welt.

Dennoch sind auch wir noch in gewisser Weise natürliche Wesen. Und selbst[1] wenn wir in dieser Hinsicht ganz an uns verzweifeln müssten, so könnte uns die Tatsache beruhigen, dass auch heute noch Kinder natürlich erzeugt und natürlich geboren werden. Und selbst wenn diese Kinder alsbald schon durch die herrschende Unnatürlichkeit verdorben werden, so bleibt doch, solange es Menschen auf Erden gibt, die Hoffnung, dass irgendwann einmal der Mensch wieder wird natürlich sein können.

Auch wir sind noch natürliche Wesen. Dass wir das sind, zeigt sich darin, dass auch wir angesichts der Unwissenheit über das Richtige in diese *Frage* nach dem Richtigen ausbrechen – ausbrechen aus der Unnatürlichkeit unserer Situation. Das *Bedürfnis* zu wissen und damit das Fragen ist der beste Garant dafür, dass wir noch natürliche Wesen, Menschen[19] sind – aber dass wir *nicht* fragen *können*, ist das deutliche Symptom dafür, dass wir in unserer Menschlichkeit so bedroht sind wie nie Menschen bedroht waren. –

Die Frage nach dem richtigen Leben zwingt unter Voraussetzung des historischen Bewusstseins zur Frage nach der geistigen Lage der Gegenwart. Da *diese* Frage nicht zu beantworten ist, so scheint die Frage nach

dem richtigen Leben nicht mehr beantwortbar zu sein. Soll sie beantwortbar sein, so ist das nur möglich, indem das *historische Bewusstsein in Frage gestellt* wird. Ist das aber nicht ein phantastisches Unterfangen? *Wie*[20] lässt sich[21] das historische Bewusstsein in Frage stellen? Grundsätzlich so, dass erkannt wird: das historische Bewusstsein ist selbst geschichtlich bedingt, also selbst dazu bestimmt, einem anderen Bewusstsein zu weichen. Es gibt eine Welt, d. h. eine wirkliche, geschichtliche Welt jenseits des historischen Bewusstseins. Dass diese Möglichkeit *grundsätzlich* besteht, wird niemand bestreiten. Aber, wird man sagen, diese Welt ist die uns ohnehin bevorstehende Barbarei; das historische Bewusstsein wird aufhören, wenn die Menschheit verlernt, was sie in den letzten Jahrhunderten mühselig genug gelernt hat; die Preisgabe des historischen Bewusstseins ist identisch mit dem Rückfall auf eine Stufe geringerer Reflexion.

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen. Das historische Bewusstsein ist – man kann das nicht scharf genug hervorheben – seiner eigenen Auffassung zufolge eine Stufe höherer Bewusstheit: wir wissen *mehr* als die früheren Geschlechter; wir kennen tiefer, gründlicher als die Früheren die geschichtliche Bedingtheit alles Menschlichen. Nun ist aber das historische Bewusstsein der Grund dafür, dass wir, obwohl wir gezwungen zu fragen sind, unfähig zu fragen sind. *Also* sind wir unfähiger zu fragen als die Früheren, weil wir mehr, weil wir zu viel wissen. Wir sind aber gezwungen zu fragen, weil wir im Grund *nichts* wissen. *Unwissend von Grund auf können wir nicht zu Wissen kommen, weil wir zu viel wissen.* Weil wir zu viel zu wissen *glauben*. [1]Wir werden nicht eher unsere radikale Unwissenheit beseitigen können, als bis dieser Glaube zu wissen aufgehoben ist.[1]

Das historische Bewusstsein schliesst die Überzeugung in sich, dass wir auf einer höheren Stufe der Reflexion stehen als die früheren Menschen: wir sehen uns als *fortgeschritten* an. Nun gibt es doch ohne Frage gerade heute sehr viele Männer, die der Meinung sind, unser[22] Zeitalter sei ein Zeitalter des Verfalls. Aber gerade solche Männer sind meistens der Meinung, dass der Verfallscharakter unserer Zeit seinen Grund habe darin, dass wir zu bewusst sind, dass in unserer Zeit das Wissen eine ihm in [1]gesunden Zeiten[1] nicht zukommende Rolle spiele; gerade solche Männer glauben gewöhnlich, es gäbe heute Erkenntnischancen wie nie zuvor (Spengler); sie meinen, gerade *weil* heute Dämmerung sei, könne die Eule der Minerva ihren Flug beginnen. Dass wir fortgeschritten seien, ist die durchaus herrschende Meinung.

Wie steht es denn nun aber in Wirklichkeit mit unserer Fortgeschrittenheit? Unsere Fortgeschrittenheit könnte doch nur das Resultat der modernen Entwicklung sein. Befragen wir daher die Geschichte dieser Entwicklung.

Die modernen Jahrhunderte sind beherrscht vom Pathos des Fortschritts im Wissen und durch Wissen. Am Anfang der modernen Entwicklung steht der Kampf gegen die scholastische Wissenschaft. Diese Wissenschaft stagnierte; sie tat im wesentlichen nichts anderes, als Aristoteles zu überliefern und zu erklären. Was die Physik angeht, in der der Kampf hauptsächlich geführt wurde, so standen die Begründer der modernen Philosophie und Physik verwundert vor der Tatsache, dass die Schulphilosophen statt der Natur – Aristoteles befragten. (Cremonini). Dies war nur möglich, weil die Schule die Wissenschaft als im wesentlichen abgeschlossen ausdrücklich oder unausdrücklich voraussetzte: man sah keine *Möglichkeit*, weiterzukommen; man hatte *nicht die Absicht*, weiterzukommen; man *traute sich nicht zu*, weiterzukommen. Die moderne Philosophie setzt ein mit der völlig entgegengesetzten Absicht: plus ultra. Man kann diesen Gegensatz in folgender Weise illustrieren. Die Wissenschaft ist bei den Griechen in einem Zeitalter städtischer Blüte entstanden, als Sache freier Bürger; sie hatte ihr Zentrum in der Stadt Athen, von deren Bürgern es bei Thukydides heisst, dass sie immer bereit seien, zu *hoffen*, immer bedacht, Neues zu erfinden – im Gegensatz zu den der Wissenschaft misstrauisch gegenüberstehenden, *nicht* hoffnungsfreudigen, sich wenig zutrauenden, am Alten festhaltenden Lakedämoniern. Die scholastische Wissenschaft wurde (wenigstens in der Christenheit) von Mönchen betrieben. Die neuere Philosophie ist wieder Sache freier Stadtbürger, die ebenfalls wieder, wie einst die Athener bereit waren zu hoffen und gesonnen Neues zu machen. Voll Selbstvertrauen trat man so der antiken Philosophie entgegen; es dauerte nicht lange, bis man über den Vorrang der Modernen vor den Alten zu streiten begann. Jedenfalls bewiesen die unermesslichen Umwälzungen in den Naturwissenschaften, dass ein Fortschritt über die antike Wissenschaft hinaus möglich und wirklich war. Es fragt sich aber, ob dieser Fortschritt ein grundsätzlicher Fortschritt, ein Fortschritt im Grundsätzlichen war. Wendet man sich mit dieser Frage an die modernen *Philosophen*, so erhält man von allen die Antwort, dass auch in philosophischer Hinsicht die Modernen weitergekommen sind als die Alten. Und dieses Weiterkommen leuchtet ja sehr ein; denn muss nicht, gleiche Anstrengung, gleichen Ernst

vorausgesetzt, mit dem Fortschreiten der Zeit auch die Wissenschaft fortschreiten?

Allerdings, wenn ausserdem[23] noch der gleiche Starting-point vorausgesetzt ist.

Mit diesem in den neueren Jahrhunderten vorherrschenden Bewusstsein des Fortschritts und der Fortgeschrittenheit kontrastiert nun aber, dass in diesen Jahrhunderten immer wieder die Überzeugung von der *massgebenden Bedeutung der Griechen* durchbricht. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint der Kampf gegen das M.A. als Versuch, die griechische Freiheit, die griechische Wissenschaft wiederherzustellen. Am Anfang der modernen Philosophie steht die Renaissance, die Renaissance des *Altertums*. Tatsächlich wird der Kampf gegen die Scholastik zu einem erheblichen Teil in *der* Weise geführt, dass man der *verderbten* griechischen Wissenschaft der Schule die *echte* griechische Wissenschaft – sei es Aristoteles selbst oder Plato oder Demokrit und Epikur – entgegenstellt.

Nun kann man sagen: diese *Gegen*bewegung sei immer ein Missverständnis oder doch nur ein Hilfsmittel oder eine nachträgliche Korrektur der *eigentlichen* Bewegung, die eine *Fortschritts*bewegung sei. Diese Bemerkung ist in gewissen Grenzen sicher berechtigt – nämlich sofern man sich an das *ausdrückliche Bewusstsein* der neueren Jahrhunderte hält. Sieht man aber auf das, was *in Wirklichkeit* vor sich ging, so erhält man ein anderes Bild.

Selbst die heftigsten Gegner der Griechen glaubten, den ihnen vorschwebenden Fortschritt erst dann ins Werk richten zu können, nachdem sie durch einen *Rückgang*, nämlich durch einen Rückgang auf *die Natur* sich die Grundlage dazu verschafft hätten. Rousseaus in allgemeiner Erinnerung gebliebener Ruf, zur Natur *zurück*zukehren, ist nur *ein* Beispiel dafür und nicht einmal das beste. Viel grundsätzlicher zeigt sich der Rückgangscharakter der modernen Philosophie in der Tatsache, die für die ganze Breite des 17. und 18. Jahrhunderts bestimmend ist: in dem diese Jahrhunderte ausfüllenden *Kampf gegen die Vorurteile*. Das Wort »Vorurteil« ist ja das polemische Grundwort der Aufklärung – es begegnet sozusagen auf jeder Seite jeder aufklärerischen Schrift. Von den Vorurteilen muss man sich *befreien*, und diese Befreiung vollzieht sich, indem man sich auf eine Ebene oder gar einen Punkt *zurückzieht*, von dem aus man, nunmehr endgültig vorurteilsfrei, fortschreiten kann.

Der heutige Leser, der eine Schrift aus dem Aufklärungszeitalter liest,

in der die Vorurteile[24] so heftig bekämpft werden, muss öfter lächeln, wenn er bemerkt, wie faustdicke Vorurteile die angeblich so vorurteilsfreien Herren der Aufklärung hatten. Man kann geradezu sagen: das Jahrhundert der Aufklärung ist das Jahrhundert der Vorurteile gewesen. Wir sind daher heute sehr vorsichtig in dem Gebrauch des Wortes »Vorurteil«. Das *historische Bewusstsein* hat uns darüber belehrt, dass es dem Menschen nicht möglich ist, vorurteilsfrei zu leben: jedes Zeitalter hat *seine* Vorurteile; und der Kampf gegen *die* Vorurteile bedeutet immer nur den Kampf gegen die Vorurteile *anderer* – denn mit den eigenen Vorurteilen hat es das Missliche, dass man sie gar nicht *als* Vorurteile kennen kann. Wenn also erst das historische Bewusstein uns über die universale Tragweite der Kategorie »Vorurteil« belehrt hat, so würde die *Aufhebung des historischen Bewusstseins* die *Aufhebung der universalen Bedeutung von »Vorurteil«* nach sich ziehen.

Hinsichtlich der Anzweiflung des historischen Bewussteins wurde gesagt: wenn alles Menschliche geschichtlich ist, so ist auch das historische Bewusstsein geschichtlich; d. h. bestimmt, irgendwann einmal nicht mehr zu sein. Diese geschichtliche Bedingtheit des historischen Bewusstseins lässt sich konkret an der Kategorie »Vorurteil« aufzeigen.

Das *Wort* Vorurteil ist zwar älter als die moderne Philosophie – es gelangt aber erst im Aufklärungszeitalter zu *massgebender* Bedeutung. Das, was die griechische Philosophie bekämpfte, war die Meinung oder der Schein, nicht das Vorurteil. (Indessen νόμῳι φύσει). Wieso be[1]kam das »Vorurteil« im Zeitalter der Aufklärung diese massgebende Bedeutung.

Darüber erhalten wir bei einem berühmten Scholastiker des 12. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Auskunft. Dieser Philosoph zitiert in einem wichtigen Zusammenhang eine[25] von Alexander von Aphrodisias stammende Aufzählung der Gründe für die Meinungsverschiedenheiten in der Philosophie, für die Schwierigkeiten des Philosophierens. Es handelt sich da um 3 Gründe, die dies gemeinsam haben, dass sie die *natürlichen* Schwierigkeiten des Philosophierens zum Ausdruck bringen, d. h. solche Schwierigkeiten, die es *immer*, zu *allen* Zeiten, wo Menschen philosophieren, gibt. Der betreffende Scholastiker ergänzt nun diese Aufzählung mit folgenden Worten: »In *unserer Zeit* gibt es einen vierten Grund, den er (sc. Alex. v. Aphrod.) nicht erwähnt hat, weil es ihn bei ihnen nicht gab; nämlich die *Gewöhnung* und *Schulung*; denn die Menschen lieben von Natur das, woran sie gewöhnt sind, und neigen ihm zu … so ergeht es dem Menschen bezüglich der Meinungen, in

denen er gross geworden ist: er liebt sie und hält sie fest und hält sich von abweichenden Meinungen fern. Auch aus diesem Grund also wird der Mensch verhindert, die Wahrheit zu erkennen. So ergeht es der Menge bezüglich der Körperlichkeit Gottes . . . auf Grund der Gewöhnung[26] an die *Schriften*, an die man fest glaubt und an die man gewöhnt ist, deren Wortlaut auf die Körperlichkeit Gottes hinzudeuten scheint . . .« – Nun hat es doch wahrlich auch bei den Griechen Schriften genug gegeben, in denen die Götter körperlich dargestellt wurden. Wieso haben *diese* Schriften nicht die griechische Philosophie beeinträchtigt? Es ist also nicht die Gewöhnung an Schriften überhaupt, das Aufwachsen in einer Tradition überhaupt, sondern die Gewöhnung an *ganz bestimmte* Schriften, das Aufwachsen in einer Tradition *ganz bestimmten* Charakters: nämlich in[1] einer Tradition von so *unbedingter Autorität*, wie es die *Tradition der Offenbarungsreligionen* ist. Die Tatsache, dass eine auf Offenbarung beruhende Tradition in die Welt der Philosophie getreten ist, hat die *natürlichen* Schwierigkeiten des Philosophierens um die[27] *geschichtliche* Schwierigkeit vermehrt.

Anders gesagt. Die natürlichen Schwierigkeiten des Philosophierens haben ihre klassische Darstellung im Platonischen Höhlengleichnis erfahren. Die geschichtliche Schwierigkeit lässt sich illustrieren, indem man sagt: es gibt *nunmehr* noch eine Höhle *unterhalb* der Platonischen Höhle.

In der zitierten Äusserung aus dem 12. Jahrhundert ist gewissermassen der ganze Kampf der Aufklärung gegen die Vorurteile skizziert und insofern vorweggenommen. Von jener Äusserung fällt auf diesen Kampf ein neues Licht: der Kampf der Aufklärung gegen die Vorurteile hatte nicht den absoluten Sinn, den die Aufklärung selbst mit ihm verband; und zwar nicht deshalb, weil der Mensch immer Vorurteile hat und haben muss, sondern gerade umgekehrt, weil Vorurteile im strengen Sinn des Wortes nur die offenbarungs-religiösen »Vorurteile« sind. Darin liegt: der Kampf gegen die Vorurteile ist erst dann zu seinem Ende gekommen, wenn die Offenbarungs-Religion in ihrem Fundament und in ihren Konsequenzen in Frage gestellt ist.

Wenn also der Kampf der Aufklärung gegen die Vorurteile nur der Kampf gegen *die* geschichtliche Schwierigkeit des Philosophierens ist, so ist das wahre Ziel dieses Kampfes nur: die Wiederherstellung des Philosophierens in seiner natürlichen Schwierigkeit, des natürlichen Philosophierens, d. h. der griechischen Philosophie.

[Entwurf einer alternativen Einleitung]

Vorbemerkung

Wir alle sind davon überzeugt, dass es einen eindeutigen Unterschied zwischen Gut und Schlecht gibt; daher auch zwischen Tugend und Laster. So[28] unterscheiden wir denn mit der Sicherheit von Nachtwandlern zwischen tugendhaften und lasterhaften Handlungen. Wir sind dieser Unterscheidung so sicher, dass wir sogar zwischen tugendhaften und lasterhaften *Themen* zu unterscheiden vermögen. Tugendhaft ist es etwa, die Quellenfragen der Hippokratischen Schriftensammlung oder den Zusammenhang von hellenistischer Philosophie und islamischer Sektenbildung zu untersuchen; es ist *auch* noch tugendhaft, wenn man sich[29] damit befasst, wie Plato seinen Lehrer Sokrates darstellt, oder wenn man aus spärlichen Resten ein ganzes philosophisches Lehrgebäude wiederherstellt. [1]Lasterhafte Themen [30]namhaft zu machen[30], ist nicht unbedenklich. Nur soviel sei gesagt, dass[1] unter den lasterhaften Themen[31] keines lasterhafter ist[1] als das, über das wir uns heute Abend unterhalten wollen: die geistige Lage der Gegenwart. Der Beweis dafür ist, dass sich ein wahrer Wissenschaftler als solcher niemals mit dieser Frage beschäftigen wird; er weiss, dass eine Konjektur oder der Nachweis einer Filiation viel grösseren Segen bringt als die Beschäftigung mit vielleicht interessanteren Dingen, über die sich doch nur obenhin reden lässt. Wenn die Wissenschaftler die Inkarnation der Tugend darstellen, so die Literaten die Inkarnation des Lasters. Literatenhaft also ist, was wir heute Abend versuchen. Und das ist es notwendigerweise. Stellen Sie sich, bitte, vor, es wolle jemand über die geistige Lage im 14. Jahrhundert sprechen. Um das in der rechten Weise zu tun, müsste er Jahre lange Studien getrieben haben; er müsste Spezialist für 14. Jahrhundert geworden sein.[32] Nun wird heute zweifellos unabsehbar[1] viel *mehr* geschrieben als im 14. Jahrhundert, wie[33] viele Jahre müsste einer also die geistige Lage der Gegenwart studiert haben, um sich wissenschaftlich über sie äussern zu können. Ich muss für meine Person gestehen, dass ich weit davon entfernt bin, Spezialist für die Gegenwart zu sein. Ich scheue mich nicht zu erklären, dass ich weder von Graf Kayserlingk noch von Margarete Susmann je ein Wort gelesen oder gehört habe.[34] Und auch ganz abgesehen davon, dass es meinen Behauptungen oft an der genügenden materialen Fundierung fehlt – die Begründungen werden Ihnen oft als in sich selbst verworren

oder sonstwie mangelhaft erscheinen. Ich bitte dafür von vorne herein um Entschuldigung.[35]

Warum aber überhaupt über eine derartige Sache reden, [1]über die in wissenschaftlicher Weise zu reden wie es scheint unmöglich ist? Nun[1] – auch der tugendhafteste Mensch hat bisweilen das Bedürfnis, sich von seiner Tugend zu erholen. Oder, um es weniger frivol zu sagen: auch dem solidesten[36] Wissenschaftler tut es gut, wenn er einmal die Bücher beiseiteschiebt und wie ein einfacher Mensch aus dem Volke sich seine Gedanken macht. Es braucht ja nicht immer gleich zu stimmen, was er sich dann zurechtlegt, [37]es braucht nicht mehr als begründete Vermutung zu sein[37]; aber es hat möglicherweise trotzdem[1] seinen Nutzen auch für seine solide Arbeit.

Die Frage nach dem Richtigen zwingt[38] unter Voraussetzung des historischen Bewusstseins zur Frage nach der Lage der Gegenwart. Ist dieser Weg *wirklich* notwendig? Wenn alles menschliche Denken an sich selbst geschichtlich ist, so ist dafür gesorgt, dass wir, wenn *wir*, d. h. die Menschen *dieser* gegenwärtigen Welt, nach *dem* Richtigen fragend[39], *das* Richtige gefunden zu haben glauben, damit eo ipso die unserer Welt entsprechende Antwort, das *gegenwärtige* Lebensideal gefunden haben. Dem *Schicksal* der Geschichtlichkeit können wir nicht entrinnen – aber wir brauchen uns in unserem Denken nicht darum zu kümmern. [1]Schicksal als Prinzip.[1]

Das historische Bewusstsein darf nicht mehr *Prinzip* sein. [40]In welchem Sinn muss das historische Bewusstein in Frage gestellt werden? Insofern[41] es zur Frage nach der Lage der Gegenwart führt. Es führt zu dieser Frage nur, insofern es zum *Prinzip* des Fragens gemacht wird, insofern es mehr sein will als ein Wissen um die Bedingungen und die Schicksale des Fragens.

[42]Dieser Weg ist nun aber keineswegs notwendig. Wenn alles Menschliche an sich selbst geschichtlich bedingt ist, so ist ohne dass wir uns darum zu kümmern brauchen, schon dafür gesorgt, dass wir, indem wir nach *dem* Lebensideal suchen, wir nur[1] das unserer Welt, der Gegenwart entsprechende, das *gegenwärtige* Lebensideal finden können. Wenn alles Menschliche in sich selbst geschichtlich ist, so brauchen wir uns *eben darum* nicht um die Geschichtlichkeit unserer Frage zu kümmern. Nicht das Wissen um die Geschichtlichkeit als solches führt dazu, dass ausdrücklich nach dem gegenwärtigen Lebensideal und darum nach der Lage der Gegenwart gefragt wird, sondern, dass man das Wissen um die Geschichtlichkeit, das historische Bewusstsein in die

Frage *aufnimmt*, zum Element, zur Voraussetzung, zum *Prinzip* der Frage macht – während sich dieses Wissen doch nur auf die Bedingungen und Schicksale des Fragens bezieht. Wenn aber die ursprüngliche Frage des Menschen, der nicht in einer verbindlichen gegebenen Ordnung lebt, die Frage nach einer verbindlichen vernünftigen Ordnung ist, so darf ihn ursprünglich nur diese *Frage*, und nicht das Schicksal und die Bedingung dieser Frage beschäftigen. Und nur wenn es sich herausstellen sollte, dass er diese seine ursprüngliche Frage nicht beantworten kann, ohne die Bedingungen und Schicksale zu bedenken – *dann und nur dann* geht ihn seine Geschichtlichkeit etwas an. Dass er dieses *Umwegs* bedarf, muss aber gezeigt werden, versteht sich keineswegs von selbst. Freilich kommen wir heute um diesen Umweg nicht herum. Warum das der Fall ist, will ich zu zeigen versuchen, indem ich

[Disposition des Vortrags im Entwurf]

1) Die *Anrüchigkeit* des Themas – der Wissenschaftler setzt seinen Ehrgeiz darein, sich nur über Themen zu äussern, hinsichtlich deren er, was Materialkenntnis und gedankliche Durchdringung angeht, wie mit Erz gepanzert auftreten kann. Dieses beruhigende Bewusstsein – hier kann mir niemand an den Wagen fahren, hier bin ich erstklassiger Sachkenner – fehlt wenigstens mir bei dem Thema, über das zu sprechen ich mich anschicke ganz und gar. Trotzdem erscheint es mir erlaubt, darüber zu sprechen. Denn der[43] eherne Panzer der Wissenschaft bekleidet in jedem Fall ein sehr wenig ehernes Wesen, einen Menschen, der zweifelt. Diese Zweifel darum nicht auszusprechen, weil sie selber unklar sind, und ebenso die Vermutungen, die aus der Beschäftigung mit dem Zweifel[44]
2) Was geht uns als Juden die Lage der Gegenwart an? → Unmöglichkeit, »Gesetz« zu verstehen. Vorbehalte und Vorurteile.[45]
3 a) Frage *zweideutig*
   b) Frage nicht *natürlich*, sondern *geschichtlich*.
   c) Lage der Gegenwart charakterisiert durch die Frage nach ihr. Warum? Warum nicht nach Lage in biblischer Zeit oder griechischer Blüte?
   d) Zerstörung der Macht der Tradition durch die Aufklärung:

Aufklärung bekämpft Traditionen im Namen der Prinzipien der Tradition.

e) Nietzsche stellt Prinzipien in Zweifel: wir sind *ganz* frei. Aber wozu?

f) Keine verbindlichen Prinzipien mehr. Radikale Unwissenheit, Notwendigkeit des Fragens.

g) Gezwungen zu fragen wie je ein Zeitalter sind wir unfähiger zu fragen als irgendein Zeitalter.

i) »Werturteile« wissenschaftlich nicht begründbar (lt. Weber). – Freie Entscheidung der Person, Anarchie[1] – vollzieht sich aber nicht im luftleeren Raum, sondern ist bedingt durch die *Geschichte. Historisches Bewusstsein* – scheint Überwindung der Anarchie zu gewährleisten.

k) Indessen macht historisches Bewusstsein Frage nach dem richtigen Leben unmöglich – höchstes das *gegenwärtige* Lebensideal → Frage nach geistiger Lage der Gegenwart. Also: *Lage der Gegenwart charakterisiert durch historisches Bewusstsein.*

l) Diese Frage nicht zu beantworten. Also keine Orientierung, und somit kein Leben: wir sind lebensunfähig.

m) Perversion und Unnatürlichkeit. Dennoch aber sind wir *natürliche* Wesen – indem wir *fragen*. Natürliche Wesen durch eine unnatürliche Welt in unserer Natürlichkeit bedroht.

n) Unsere Unnatürlichkeit zeigt sich uns im historischen Bewusstsein, sofern dies so verstanden wird, dass aus ihm die Frage nach der Lage der Gegenwart erfolgt. Also: Aufteilung des historischen Bewusstseins.

o) Grundsätzliche Möglichkeit dieser Aufteilung: aber nicht Rückfall in Barbarei? Also: historisches Bewusstsein *fortgeschritten* gegenüber naivem Bewusstsein. D.h. : *Unwissend von Grund auf können wir nicht zu Wissen kommen, weil wir zu viel wissen,* zu viel zu wissen *glauben*. Sollen wir also zu *Wissen* kommen, so muss dieser Glaube zu wissen aufgehoben werden. *Das historische Bewusstsein muss aufgehoben werden, wofern es bedeutet: es stelle als solches eine* überlegene *Weise des Wissens dar.*

p) Wie steht es in Wirklichkeit mit unserer Fortgeschrittenheit? Neuere Philosophie kennt bei Vorrang der Fortschrittstendenz immer eine Gegenbewegung – und zwar nicht nur als von ihr unabhängige, sondern als ihre eigentliche Bedingung. – *Natur*stand. *Befreiung von den Vorurteilen*. Von dieser *Grund*absicht

der modernen Philosophie aus muss der Sinn dieser[46] Philosophie verstanden werden.

q) »Vorurteil« und historisches Bewusstsein.
a) historisches Bewusstsein lässt sich mittels Kategorie »Vorurteil« auslegen.
b) Vorurteil historische Kategorie.
RMbM – Zitat.

r) Natürliche und geschichtliche Schwierigkeiten des Philosophierens – Kampf gegen die Vorurteile hat den Sinn der Befreiung von den geschichtlichen Schwierigkeiten. Erste und zweite Höhle.

s) Die Selbstinterpretation der modernen Philosophie als Fortschritt verdeckt diesen Sinn völlig. Sie führt dazu, dass zwar im Sinn der Rückgangstendenz beständig die Tradition weiterzersetzt wird, dass aber zugleich sich eine neue Tradition – die moderne Tradition – verfestigt. Ein Zerstörungsprozess, der sich als Aufbauprozess ausgibt.

t) Man steht *schliesslich* am Fundament der Tradition – man steht in der Ausgangssituation des Fragens, aus dem die Tradition erwachsen ist – ohne es zu wissen, jedenfalls, ohne die Konsequenzen daraus zu ziehen.
Die Bedeutung Nietzsches: Sokratische Frage wird nicht ernstlich gestellt, sondern durch Diktat abgeschnitten. Innere Unklarheit: Kallikles *und* Geist (Ordnung der Menschheit).

u) Jedenfalls hat Nietzsche uns in die Lage gebracht, die Sokratische Frage wiederzuverstehen, sie als *unsere* Frage wiederzuerkennen. Die Platonischen Dialoge sind für uns nicht mehr *selbstverständlich* - nicht mehr selbstverständlich in Ordnung, nicht mehr selbstverständlich verkehrt, überholt, unaktuell, sondern wir lesen sie so, dass wir sie selbst führen würden, wenn wir dazu imstande wären.
Aber wir sind dazu nicht imstande, weil alle die Begriffe, die wir *von uns aus* haben, der modernen Tradition entstammen. *Dies* müssen wir wissen – *darum* müssen wir uns um die geistige Lage der Gegenwart kümmern. In dieser Frage verrät sich das Gefühl dafür, dass die Frage nach dem Richtigen *nicht ohne* Klarheit über unsere Unfähigkeit zu fragen beantwortet werden kann – aber diese Frage ist grundverkehrt, wenn sie die eigentliche Frage ersetzen soll.
Die Frage nach der geistigen Lage der Gegenwart soll dazu die-

nen, in uns die Bereitschaft zu wecken, aus der Höhle der Modernität herauszukommen – sie ist absurd, wenn sie um ihrer selbst willen gestellt wird: sie läuft dann darauf hinaus, dass wir die Innendekoration der 2. Höhle beschreiben.

Das historische Bewusstsein hat die Funktion, uns zum natürlichen Fragen zurückzuführen. Es ist ein Selbstmissverständnis des historischen Bewusstseins, wenn es selbst eine höhere Art des Wissens zu sein vorgibt.

v) *Platon und der Nomos und die Offenbarung*

Textkritische Anmerkungen

[ ] enthält Ergänzungen des Herausgebers.
⟨ ⟩ kennzeichnet Streichungen von Leo Strauss.

[1] Von Leo Strauss zwischen den Zeilen oder am Rand eingefügt bzw. ergänzt.
[2] ⟨Sie⟩
[3] Zionismus. ⟨Welcher dieser beiden Tendenzen (der Auflösung und der Konsolidierung) die Zukunft gehört, kann niemand *wissen*: dies läßt sich nur wünschen oder wollen. Wie dem auch sei, für uns ist der Gedanke der Konsolidierung so natürlich, dass wir von ihm ausgehen.⟩
[4] ⟨die⟩
[5] Auffassung. ⟨darzutun⟩
[6] ⟨hat dennoch ihre Gründe⟩
[7] [Es folgt ein zunächst eingeklammerter, dann komplett gestrichener neuer Absatz:]⟨*Die geistige Lage der Gegenwart ist durch das historische Bewusstsein bestimmt*. Was bedeutet das? Es bedeutet, dass ewige, unbedingte Prinzipien des Lebens nicht mehr anerkannt werden; es gibt nur noch bedingte, eben geschichtlich bedingte Prinzipien; [1]und da in unserer Welt verschiedene ⟨Überlieferungsströme⟩ geschichtliche Bedingungen hineinwirken, so besteht die *Anarchie* im Polytheismus der Werte[1]; es gibt nicht mehr die Möglichkeit, zu anderen geschichtlichen Welten in vernünftiger, vertretbarer Weise Stellung zu nehmen; es besteht eine *Anarchie*. – Nun kann niemand an der Tatsache vorübergehen, dass in früheren Zeiten ⟨überall⟩ an ewige, unbedingte, [1]durch die Vernunft erkennbare[1] Prinzipien, [1]an *eine* Ordnung[1] geglaubt worden ist. Dieser Glaube gilt aber nunmehr als naiv; auf Grund einer radikalen

Reflexion wissen wir, dass ein vernünftiges Wissen über *das* Richtige nicht möglich ist; wir sind in dieser Hinsicht der Vergangenheit *überlegen*. Haben wir nicht *also* im Wissen einen unbedingten Maßstab? Keineswegs. Sondern wir sagen nur: *wenn* das Wissen das Lebensideal ist, so ist das tiefere, radikalere Wissen im Vorrang gegenüber dem weniger radikalen Wissen; aber *dass* das Wissen das Lebensideal ist, das beruht auf irrationaler Entscheidung oder dergleichen. Nun ist aber das Wissen das auf die Griechen zurückgehende Lebensideal Europas. So ergibt sich: das historische Bewusstsein hat zur Folge *das Bewusstsein der Überlegenheit über die europäische Vergangenheit und das Bewusstsein der Gleichberechtigtheit der aussereuropäischen Ideale*; und in häufigen Fällen: die Verachtung der europäischen Vergangenheit und die Unterwürfigkeit gegenüber allem Exotischen. Nun ist es natürlich, dass der Mensch das Eigene, ihm von seinen Vorfahren Überkommene schätzt, während er dem ⟨Fremden⟩ Fremden stolz, misstrauisch, vorsichtig gegenübersteht. An dieser natürlichen Stellung gemessen, darf die heute herrschende Stellung als widernatürlich, als *pervers* charakterisiert werden. Sollte das nicht auch vom historischen Bewusstsein gelten? Sollte diese Unnatürlichkeit nicht der Grund für unsere Unfähigkeit, nach *dem* Richtigen und Guten zu fragen, sein?⟩

[8] Synthese ⟨aus⟩
[9] ⟨er⟩
[10] ⟨in der Gegenwart wirklichen⟩
[11] ⟨in denen⟩ die
[12] ⟨auf dem⟩
[13] Aquin ⟨stehen, also auf einem⟩
[14] von »Gegenwart« → von der Gegenwart
[15] gleichwertig, ⟨gleich wichtig⟩
[16] gleich⟨wichtig⟩
[17] ⟨sie auf dem Weg über⟩ die
[18] ⟨geistigen⟩ Lage
[19] ⟨natürliche⟩ Menschen
[20] ⟨Fragen wir also vorsichtiger: in *welchem Sinn* muss das historische Bewusstsein in Frage gestellt werden? Wie lässt⟩⟨Insofern es zur Frage nach der Lage der Gegenwart führt⟩ *Wie*
[21] sich ⟨zeigen,⟩
[22] ⟨wir⟩ unser
[23] ⟨aber⟩ ausserdem
[24] ⟨Auf⟩ Vorurteile

[25] ⟨die⟩
[26] ⟨Einwirkung⟩ Gewöhnung
[27] ⟨eine⟩
[28] ⟨Mit der⟩ So
[29] sich ⟨bemüht⟩
[30] ⟨aufzuzählen⟩
[31] Themen ⟨hingegen ist⟩
[32] sein. ⟨Ich muss nun gestehen, dass ich nicht Spezialist für die Gegenwart bin.⟩
[33] ⟨welche Studien müsste einer also getrieben haben,⟩
[34] habe. ⟨Und nicht nur, dass mir die nötige Stoffkenntnis fehlt – und die Beweise⟩
[35] Entschuldigung. ⟨Aber mir scheint es stilvoll zu sein, über ein lasterhaftes Thema in dieser lasterhaften, d. h. literatenhaften Weise zu reden.⟩
[36] ⟨gründlichsten⟩
[37] ⟨er braucht nicht über begründete Vermutungen hinauszukommen⟩
[38] ⟨wird⟩
[39] ⟨fragen und es finden⟩
[40] [Die folgende Textpassage ist ohne Verbindung zum Vorangegangenen und ohne Verweisungszeichen am Fuß der Seite notiert.]
[41] ⟨Weil⟩
[42] [Am Rand hat LS zum folgenden Absatz notiert:] an den Schluss.
[43] ⟨jener⟩
[44] [Der Text bricht hier mitten in der Zeile ab. LS hat eine Lücke von zwei Zeilen zum nächsten Punkt freigelassen und am Rand links notiert:] *Duckmäuserei in dem Nichtbehandeln des Themas.*
[45] [Die Punkte 1 und 2 der Disposition einschließlich der in Anm. 44 mitgeteilten Marginalie sind von LS mit 6 Schrägstrichen versehen und die Ziffer 3 ist durch eine eckige Klammer von den Gliederungspunkten a – v abgetrennt worden.]
[46] ⟨jener⟩

Einleitungen zu Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften

Pope ein Metaphysiker! *XV*

(1931)

Die Streitschrift »Pope ein Metaphysiker!« ist von Lessing und Mendelssohn gemeinsam verfaßt worden. Der Anlaß zu ihrer Entstehung war die im Jahr 1753 für das Jahr 1755 gestellte Preisaufgabe der Berliner Akademie, welche die Vergleichung des Popeschen Satzes »alles ist gut« mit dem (Leibnizischen) System des Optimismus und die Prüfung des »Popischen Systems« auf seine Stichhaltigkeit verlangte. Die Verfasser beabsichtigten bis zuletzt – die Preisarbeiten mußten bis zum 1. Januar 1755 eingereicht sein (s. Formey, Nouvelle Bibliotheque Germanique, ou Histoire Littéraire, XII, Amsterdam 1753, 458) –, sich an dem Preisausschreiben zu beteiligen; die Ausarbeitung der Schrift war daher wohl Ende 1754 in der Hauptsache beendet. Vor allem Mendelssohns »Verweigern, sich nicht dabei zu nennen«, bestimmte dann aber Lessing dazu, von der Einreichung der Schrift als Preisschrift abzusehen (Brief von Lessing v. 18. Februar 1755) und sie als Pamphlet zu veröffentlichen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Lessing erst, nachdem er sich hierzu entschlossen hatte, der Schrift einige bissige Äußerungen gegen die Akademie einfügte, die in einer Preisschrift nicht am Platz gewesen wären. Die Schrift ist im Spätherbst 1755 anonym erschienen (Brief an Lessing v. 19. November 1755). Zunächst wußte man von Mendelssohns Mitarbeiterschaft nichts: Lessing galt als der alleinige | Verfasser. *XVI*
(Brief an Lessing v. 26. Dezember 1755; Mélanges Littéraires et Philosophiques 1755, Nouvelles Littéraires No. 3,7; Hamann an Lindner, s. Heinrich Weber, Neue Hamanniana, München 1905, 38–40.)

Wenn nicht die Preisfrage selbst, so hat doch Lessing-Mendelssohns Beantwortung derselben folgende Vorgeschichte. Das Lehrgedicht des Alexander Pope »Essay on Man«, in dem der von der Akademie zur Diskussion gestellte Satz »all is right« ausgesprochen und begründet wird, war alsbald nach seinem Erscheinen – es war 1733/4 erschienen –

von dem Lausanner Mathematiker und Philosophen Jean Pierre de Crousaz wegen der in ihm geäußerten »gefährlichen« Lehrern, vor allem wegen des angeblich von Leibniz übernommenen Determinismus, angegriffen worden. William Warburton, der Interpret Popes, verteidigte den Dichter wider diesen Angriff, indem er u. a. jede Abhängigkeit Popes von Leibniz bestritt. Auf die Festsetzung der Preisaufgabe hatte, wie es scheint, die Erinnerung an diese Auseinandersetzung keinen Einfluß; Prémontval wenigstens versichert, er sei auf die Polemik des Crousaz wider Pope und Leibniz erst durch eine gegen die Preisaufgabe gerichtete Streitschrift Gottscheds aufmerksam gemacht worden (Vues philosophiques, Berlin 1761, II, 139 f.). Hingegen sahen sich Lessing und Mendelssohn veranlaßt, vielleicht ebenfalls erst durch Gottsched auf die frühere Auseinandersetzung hingewiesen, zu ihr Stellung zu nehmen. Auch an Gottscheds eigener These konnten sie nicht vorübergehen. Dieser Leibnizianer hatte die angesichts der Leibniz-Feindschaft der Akademie naheliegende, von unseren Verfassern aufgenommene (s. 66, 24 ff. und die Anm. z. St.) und heute allgemein als richtig anerkannte Behauptung aufgestellt, die Akademie wolle mit ihrer Preisaufgabe zu einer Bestreitung der Leibniz-Wolffischen Philosophie aufmuntern. Voraussetzung für diese Behauptung war, daß die Lehre Popes im wesentlichen mit der Lehre Leibnizens identisch ist oder wenigstens von der Berliner Akademie für identisch mit ihr gehalten wurde. Tatsächlich zweifelte der Leibnizianer Gottsched so wenig wie der Leibniz-Gegner Crousaz an dieser Identität. Daß sie aber nicht selbstverständlich war, zeigte die Polemik Warburtons gegen Crousaz. Daher war die erste Aufgabe für Lessing und Mendelssohn die Untersuchung des Verhältnisses von Pope und Leibniz. Bereits hierdurch unterscheidet sich
XVII »Pope ein Metaphysiker!« von | allen übrigen durch die Preisaufgabe für das Jahr 1755 veranlaßten Äußerungen – wenn man absieht von einigen, in diesem Punkt nicht über Andeutungen hinausgehenden Bemerkungen Kants gelegentlich der Preisfrage, die sich in seinem Nachlaß gefunden haben, (s. Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß, Königsberg 1889, I, 293 ff.) –: Lessing und Mendelssohn sehen in dem Verhältnis der Lehre Popes zu der Leibnizens ein *Problem*. Während es allen anderen nur darum ging, ob der »Optimismus« (die Lehre, daß die wirkliche Welt die beste aller möglichen Welten sei) wahr oder falsch sei, während die Anhänger wie die Gegner Leibnizens, die sich an der Auseinandersetzung beteiligten, keinen Zweifel in die Identität der beiden Lehren setzten, stellen Lessing und Mendelssohn gerade diese Identität in Frage.

Darin liegt der Sache nach noch keine Kritik an der Aufgabe der Berliner Akademie; denn erstens verlangte die Preisaufgabe ausdrücklich die Feststellung der Beziehungen und der *Unterschiede* der Popeschen und der Leibnizischen Lehre (s. Anm. zu 46,3 ff.), und zweitens war jedenfalls Maupertuis wirklich davon überzeugt, *daß* ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen Lehren bestehe (s. die Anm. zu 64, 10–38). Die Verfasser begnügen sich nun aber nicht damit, einzelne inhaltliche Unterschiede aufzuweisen; sie beschränken sich auch nicht darauf, – als Leibnizianer, die sie sind – Leibniz zu verteidigen, indem sie die mit seinem System angeblich oder wirklich nicht übereinstimmenden Sätze Popes als unhaltbar darzutun versuchen; mit alledem würden sie die Frage der Akademie beantworten und damit als sinnvoll anerkennen. Die eigentliche Absicht ihrer Schrift ist aber, die Frage der Akademie als grundsätzlich verfehlt zurückzuweisen. Der Aufweis der einzelnen Unterschiede zwischen den beiden Lehren ist geleitet von der grundsätzlichen Einsicht in die *Notwendigkeit* derartiger Unterschiede. Die Lehren der beiden Männer differieren darum notwendig, weil Leibniz ein Philosoph und Pope ein Dichter ist: das, was eine philosophische Lehre zu einer *philosophischen* Lehre macht, nämlich ihre *systematische* Form, verhindert ihre dichterische, d. h. *sinnliche* Darstellung, und umgekehrt. Da dem so ist, sind die Lehren Popes und Leibnizens nicht nur notwendig verschieden, sondern sogar grundsätzlich unvergleichbar; und darum ist die Aufgabe der Akademie grundsätzlich verfehlt. Man muß die Grenze der Behauptung | Lessing-Mendelssohns genau beachten, *XVIII* widrigenfalls man in der Pope-Schrift in offenbarem Widerspruch zu der ausdrücklichen Meinung der Verfasser, die Pope als »philosophischen Dichter« durchaus anerkennen (s. 50,31 f.), ein »peremptorisches Gebot der Trennung des Philosophen von dem Dichter« (v. Harnack, Gesch. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., I 1, 406) finden wird. Die Verfasser leugnen in Wahrheit nur die Vereinbarkeit von Philosophie als einem »System metaphysischer Wahrheiten« und Dichtung; sie leugnen *nicht*, sie behaupten vielmehr die Vereinbarkeit von Lehre überhaupt und Dichtung; sie leugnen nicht nur nicht die Möglichkeit des Lehrgedichts überhaupt, sie zeigen vielmehr, *wie* das Lehrgedicht möglich ist: das Lehrgedicht ist möglich, sofern es Lehren gibt, die nicht erst kraft systematischer Begründung überzeugen; solcher Art sind die »*besonderen moralischen Sätze*«, in deren Anerkennung »alle Weltweisen übereinkommen, so verschieden auch ihre Grundsätze sind«. Und Pope hat seinen »Essay on Man« als *moralisches* Gedicht gemeint: es »sollte kein unfruchtbarer

Zusammenhang von Wahrheiten seyn«. *Darum* suchte er »mehr einen lebhaften Eindruck, als eine tiefsinnige Überzeugung«; *darum* schrieb er in Versen, nicht in Prosa (51 und 66, sowie die Anm. z. St.). Die Unterscheidung zwischen der Dichtung als sinnlicher Rede und der Philosophie als einem System abstrakter Sätze trägt ihren eigentlichen Sinn nicht in sich selbst; sie verweist zurück auf die Unterscheidung von theoretischer und praktischer, von demonstrativer und lebendiger, von deutlicher und wirksamer Erkenntnis – und also: Lehre –, von Erkenntnis und »Leben der Erkenntnis«, also auf eine Unterscheidung, ohne die Mendelssohns »Abhandlung über die Evidenz« (s. 313 und 325–328) und Lessings »Abhandlung über die Fabel« undenkbar wären. Über die Bedeutung, welche diese Unterscheidung für Mendelssohn hat, wird in der Einleitung zu der »Abhandlung über die Evidenz« noch zu sprechen sein. Welche Bedeutung sie für Lessings erwähnte Abhandlung hat, ergibt sich aus den in ihr vorkommenden Sätzen, daß jeder die Fabel »mißhandelt…, der eine andere als *moralische* Lehre darin vorzutragen sich einfallen läßt«, daß »die Fabel unsere klare und *lebendige* Erkenntnis eines *moralischen* Satzes zur Absicht hat«, daß er (Lessing) bei seinen eigenen Fabeln sein »Augenmerk nur immer auf diese oder jene *Sitten-*
XIX *lehre* [hatte], die | ich meistens zu meiner eigenen Erbauung gern in *besondern* Fällen übersehen wollte«.

Die wichtigste *Voraussetzung* der Pope-Schrift ist also Lessing und Mendelssohn gemeinsam. Von ihrem nächsten *Zweck* aus beurteilt, scheint die Schrift jedoch eher Mendelssohn als Lessing zuzugehören. Denn dieser Zweck ist offensichtlich die Verteidigung Leibnizens gegen einen Angriff seitens der Berliner Akademie, also derselbe Zweck, dem ein Teil der »Philosophischen Gespräche« gewidmet ist (vgl. JubA, I, S. XX). Jedenfalls lag die Absicht, die Leibnizische Philosophie zu verteidigen, Lessing ferner als Mendelssohn. Indessen waren beide Verfasser sich einig im Protest gegen den nationalen Dünkel der westlichen Völker, den sie in der Überschätzung Popes durch die Engländer und in der Unterschätzung Leibnizens durch die Franzosen zu erkennen glaubten; und außerdem hatte der Verfasser mehrerer »Rettungen« einen allgemeineren Grund, gegen einen ungerechten und verschleierten Angriff zu protestieren. So ordnet sich »Pope ein Metaphysiker!« den Schriften sowohl Lessings als auch Mendelssohns gleich gut ein. Versucht man nun, den Anteil jedes der beiden Autoren an der Ausarbeitung der Schrift zu bestimmen, so muß man, wie es zunächst scheint, mangels unmittelbarer Zeugnisse, von dem allgemeinen Eindruck ausgehen, den

man von dem Stil, den Interessen und den Kenntnissen Lessings und Mendelssohns in dieser Periode ihrer Schriftstellerei aus ihren übrigen Schriften gewinnen kann. Auf diesen Eindruck gestützt, behauptet man allgemein, daß auf Mendelssohn die eigentliche Untersuchung (die Feststellung der Lehre Popes, die Vergleichung dieser Lehre mit der Lehre Leibnizens, die Kritik der Pope eigentümlichen Sätze) zurückgehe, während Lessing die Einleitung (der »Vorbericht« und die »Vorläufige Untersuchung, ob ein Dichter, als ein Dichter, ein System haben könne«), der Schluß und die Redaktion des Ganzen zuzuschreiben seien. Genauere Untersuchung bestätigt die herrschende Ansicht. Einerseits zeigt sich, daß der »Vorbericht« mit Lessings Brief an Mendelssohn vom 18. Februar 1755 und die »Vorläufige Untersuchung« mit entsprechenden Stellen aus Lessings »Rettungen des Horaz« (1754), daß also diese Teile der Pope-Schrift mit ungefähr gleichzeitigen Äußerungen Lessings zum Teil wörtlich übereinstimmen (s. d. Anm. zu 45,18 und 51,27–36). Andererseits wird der charakteristischen These der Pope-Untersuchung | und Pope-Kritik von Lessing in seinem Fragment »Das Christenthum *XX*
der Vernunft« (1753), das ebenfalls nur wenig älter ist als die Pope-Schrift, der Sache nach schärfstens widersprochen: insbesondere im § 17 dieses Fragments macht sich Lessing die Lehre von der Stufenordnung der Wesen zu eigen, die in der Pope-Schrift sonderbarerweise als *die* unleibnizische und absurde Lehre Popes bestritten wird. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß der Verfasser des »Christenthums der Vernunft« die Pope-Kritik in »Pope ein Metaphysiker!« (vgl. insbesondere 67, 11–28 und d. Anm. z. St.) geschrieben hat; und damit rechtfertigt sich, angesichts der zentralen Stellung, welche die erwähnte Kritik im Zusammenhang der Pope und Leibniz betreffenden Untersuchung einnimmt, die herkömmliche Zuweisung dieser Untersuchung an Mendelssohn. Man kann einwenden, daß Lessing von den Thesen des »Christenthums der Vernunft« alsbald nach ihrer Niederschrift durch Mendelssohns Kritik »auf einmal abgebracht ward« (s. seinen Brief an Mendelssohn v. 1. Mai 1774). Indessen hat sich diese Kritik, wie aus Mendelssohns Brief an Lessing v. 1. Februar 1774 hervorgeht, nur gegen Lessings Spekulationen über die Dreieinigkeit, die sich in dem erwähnten Fragment finden, gerichtet; und außerdem bedeutet das »Abgebracht-werden« doch nur, daß Lessing die Beschäftigung mit den Thesen des Fragments vorläufig aufgab – im § 73 der »Erziehung des Menschengeschlechts« nimmt er seine Gedanken über die Dreieinigkeit wieder auf –, es bedeutet nicht, daß er auf Grund von Mendelssohns Kritik diese Thesen

als absurd verworfen und wenn auch nur zunächst, ihr Gegenteil behauptet hätte.

Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig

XX

(1931)

Auch das »Sendschreiben an den Herrn Magister Leßing in Leipzig«, das Mendelssohn als Anhang zu seiner Übersetzung von Rousseaus »Discours sur cette question proposée par l'Académie de Dijon: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle« (1753) in den letzten Monaten des Jahres 1755 schrieb und Anfang 1756 veröffentlichte, verdankt, wie schon der Titel andeutet, seine Entstehung dem freundschaft|lichen Umgang mit Lessing. Am 10. *XXI*
Juli 1755 kündigte Lessing, Rousseaus »Discours« anzeigend, in der »Berlinischen privilegirten Zeitung« die deutsche Übersetzung dieses Werkes mit folgenden Worten an: »Es ist ein Mann von Einsicht und Geschmack, welcher sie (die Übersetzung) unternommen hat, und wir sind gewiß, daß er beydes bey einer Arbeit zeigen wird, bey welcher die meisten nur Kenntniß der Sprachen zu zeigen gewohnt sind.« (WW Lachmann-Muncker, VII, 38.) Mendelssohn hatte Lessing vor dessen Weggang nach Leipzig »versprochen«, Rousseaus »Discours« zu »verdeutschen, und der Übersetzung meine Gedanken von der seltsamen Meinung dieses Weltweisen« anzuhängen (s. S. 83). Wie andere Schriften dieser frühen Zeit bewahrt auch das »Sendschreiben« Niederschläge aus mündlichen Auseinandersetzungen mit Lessing; zu Beginn der Erörterung über den Ursprung der Sprachen sagt Mendelssohn ausdrücklich: »Wir haben uns sehr oft von dieser schwierigen Materie unterhalten, und ich glaube, es wird Ihnen nicht unangenehm seyn, hier alles dasjenige geschrieben zu lesen, was wir in unsern Unterredungen hierüber mündlich abgehandelt haben.« (104)

Das »Sendschreiben« stellt sich die Aufgabe, Rousseaus paradoxe These: der Mensch ist böse geworden, indem er gesellig wurde; der Stand des ungeselligen Lebens, der Wildheit, ist der beglückteste, zu

bestreiten. An einigen Stellen spürt man noch die Entrüstung, mit der Mendelssohn bei dem ersten Kennenlernen des »Discours« auf Rousseaus Lehre antwortete: diese Lehre schien ihm »aller Sittlichkeit schnurstraks zuwider zu laufen.« (83) Sein abschließendes Urteil (in dem Brief an Lessing v. 26. Dezember 1755) zeigt, wie sehr er dennoch Rousseau schätzte, wie sehr und auf Grund wovon er sich mit ihm in Einklang fühlte: »Ich kann *in sehr wenig Stücken* mit Rousseau uneins seyn; und mich kann nichts mehr ärgern, als wenn ich in einer philosophischen Staatskunst erwiesen sehe, daß alles nach der Vernunft so hat seyn müssen, wie es bey uns ist. Wenn Rousseau dem gesitteten Menschen nur nicht alle Moralität abspräche! Für diese bin ich allzu sehr eingenommen.« Mendelssohn sieht also den Nerv der Rousseauschen Schrift in der Gesellschafts-Kritik im engeren Sinn, in der Kritik an dem, »wie es bey uns ist«, an dem Zustand der gegenwärtigen Gesellschaft; und diese Kritik macht er sich ganz zu eigen: er billigt Rousseaus Kritik
XXII als Kritik an »gewissen Misbräuchen, die sich in unsere Staats-Ver|fassung eingeschlichen haben«. (98) Ihm darüber hinaus zu folgen, lehnt er ab: er bestreitet, daß die offenbaren Übel, die mit dem geselligen Leben gegeben sind, ein Recht zur Verwerfung der Geselligkeit als solcher geben. Nach seiner Meinung begeht Rousseau den Fehler aller der »sonderbaren Köpfe«, die, »wenn sie nur eine eintzige Warheit an das Licht gebracht haben, lieber ganze seltsame Systeme aufrichten, als diese Warheit nacket vortragen« wollen – den Fehler, zu übertreiben und die Wahrheit »nicht behutsam genug vorzutragen«. (101) Die Wahrheit ist *nicht* paradox, und aller Streit der Philosophen führt zuletzt auf Wortstreit, auf Differenzen im »Vortrag« zurück – dies steht für den späteren Philosophen des gesunden Menschenverstandes von Anfang an fest. – Mendelssohn bestreitet die »seltsame Meinung« Rousseaus, daß die Geselligkeit dem Menschen nicht natürlich sei, daß sie mit einer Verderbnis der menschlichen Natur in Zusammenhang stehe, indem er vor allem die Widersprüche aufdeckt, die sich Rousseau zuschulden kommen läßt. So weist er darauf hin, daß Rousseau, indem er dem natürlichen Menschen die »perfectibilité« als sein Spezifikum gegenüber den Tieren zuspricht, damit die Vervollkommnung der natürlichen Fähigkeiten, d.h. das gesellige, gesittete Leben, als in der Natur begründet, anerkennt (88f.). So fragt er: wenn Rousseau »alle seine schwärmerischen Wünsche in unsrer Welt, in der Republik zu Genf erfüllet zu sehen glaubet; was für ein Recht hat er, sich noch über den Stand der Geselligkeit zu beklagen?« (85). Er zeigt damit charakteristische Schwie-

rigkeiten der Position Rousseaus auf. Bei alledem entgeht ihm aber der eigentliche Streitpunkt: er erkennt nicht, warum Rousseau die Geselligkeit als solche anzweifelt, den Stand der Wildheit, des ungeselligen Lebens, für den besten hält. Rousseau sagt es deutlich genug: »… le sauvage vit en lui-même; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait que vivre dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence.« Der im Willen zur Freiheit, zur Autarkie begründete Kampf gegen die Leidenschaften wird zum Kampf gegen die Geselligkeit als das Element aller Leidenschaften: erst auf dem Grund der Geselligkeit ist sich-mit-einander-vergleichen, sich-an-einander-messen, ist Interesse an Rang und Vorrang, ist Eitelkeit möglich. Daß Rousseau die Leidenschaft wesentlich in der Eitelkeit und nicht etwa in der Sinnlichkeit sieht – dies | ist begründet *XXIII*
in seinem Begriff vom Menschen: er bestreitet, daß der Verstand das Spezifikum des Menschen sei; das Spezifikum des Menschen ist die Freiheit. (»Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre.«) Mendelssohn stößt auf diesen Grundgegensatz, ohne ihn in seiner Bedeutung zu erkennen und zum Angelpunkt der Kritik zu machen. Er bemerkt zu der Frage Rousseaus, »ob der Mensch nicht seine eigene Natur erniedrige, ob er sich nicht den Sclaven des blinden Instincts, den Thieren gleich mache, und den Urheber seines Daseyns beleidige, wenn er der edelsten Gabe des Himmels absagt«: »O welchen Nachdruck haben diese Worte in dem Munde eines Rousseau! Er sagt sie von der Freyheit; aber wie viel natürlicher können sie auf den Gebrauch der Vernunft angewendet werden!« (98) Es ist bezeichnend, daß Mendelssohn diese Bemerkung nicht zu der angeführten zentralen Stelle macht, an der Rousseau der traditionellen Definition des Menschen als animal rationale seinen Begriff vom Menschen als einem freien Wesen entgegenstellt; diese zentrale Stelle ist ihm entgangen. Er holt das Versäumte in gewisser Weise nach, er deutet zum mindesten den richtigen Gesichtspunkt für eine radikale Auseinandersetzung mit Rousseau an, indem er folgende Vermutung über die geschichtliche Herkunft der Zivilisations-Kritik Rousseaus ausspricht: »Ich glaube eine Menge trübsinniger Enthusiasten hat den Grund zu dieser wunderbaren Denkungsart gelegt. Sie haben sich beflissen, diese Welt mit verhaßten Farben abzuschildern. Sie haben sie einen Kerker, ein Jammerthal genannt, um durch deren Verdunkelung den Glantz einer herrlichen Zukunft desto mehr in unsern Augen zu erheben.« (102)

XLI

Kommentar zu den »Termini der Logik« des Mose ben Maimon

(1931)

Von dem hebräisch geschriebenen Kommentar zu den »Termini der Logik« des Mose ben Maimon, der mit eingehender Einleitung unter den hebräischen Schriften vollständig abgedruckt werden wird, bringen wir in diesem Band eine Auswahl in deutscher Übersetzung. Ausgewählt wurden die Vorrede, das die Lehre von den Schlüssen enthaltende Kapitel 7 und Teile der Kapitel 4 und 11. Die Vorrede ist interessant als Gegenstück zu »Jerusalem«: während in »Jerusalem« die Rechtfertigung des Judentums vor dem Forum der Philosophie unternommen wird, hat diese Vorrede die Aufgabe, die Philosophie, insbesondere die Logik, vor dem Forum des Judentums zu rechtfertigen. Die Lehre von den Schlüssen ist nach Mendelssohns eigenem Urteil in seinem Kommentar zu der Maimunischen Logik »mit einer Deutlichkeit und Kürze abgehandelt, die man selten in anderen Logiken finden wird« (Brief an Moses Fischer vom 6. März 1784 [JubA, XVI, 290]). Auf die von uns übersetzten Teile der Kapitel 4 und 11 bezieht sich Mendelssohn in der hebräischen Schrift »Die Seele«, deren deutsche Übersetzung im nächsten Band dieser Ausgabe zum Abdruck gelangen soll.

Abhandlung über die Evidenz

XLV

(1931)

Die »Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften« ist durch die Preisfrage veranlaßt worden, welche von der »Classe de Philosophie spéculative« der Berliner Akademie im Jahr 1761 für das Jahr 1763 gestellt worden war. Die Frage ging darauf, »ob die metaphysischen Wahrheiten im allgemeinen, und im besonderen die ersten Prinzipien der natürlichen Theologie und der Moral der selben Evidenz fähig sind wie die mathematischen Wahrheiten, und, falls sie deren nicht fähig sind, welches die Natur ihrer | Gewißheit ist, bis zu welchem Grad *XLVI* sie gelangen kann, und ob dieser Grad zur Überzeugung genügt.« Mendelssohn ergriff die Gelegenheit, sich mit den metaphysik-feindlichen Bestrebungen, deren Zentrum in Deutschland bis vor kurzem die Berliner Akademie gewesen war, grundsätzlich und zusammenhängend auseinanderzusetzen. Im Sommer 1762 waren die drei ersten Abschnitte der Abhandlung »bereits entworfen«; der vierte Abschnitt wurde »in den ersten Flitterwochen nach meiner Hochzeit verfertigt, unter tausend Zerstreuungen, die mich nie zu mir selber kommen ließen« (an Lessing Mai 1763). Mendelssohn hatte zuerst die Absicht, die Abhandlung ins Lateinische übersetzen zu lassen, sah aber dann auf Abbts Rat hiervon ab (an Abbt 4. Juli 1762; von Abbt 21. Juli 1762). An dem Wettbewerb beteiligte sich außer Mendelssohn u. a. Kant. Auch Abbt arbeitete eine Preisschrift aus; er begann aber damit so spät, daß er sie, wie es scheint, zur vorgeschriebenen Zeit nicht mehr einreichen konnte (an Abbt 3. Jan. 1763; Abbt an Nicolai 26. Dez. 1762). In der Sitzung der »Classe de Philosophie spéculative« vom 26. Mai 1763 wurde der Preis nach einigem Schwanken der Abhandlung Mendelssohns zuerkannt. Im Sitzungs-Protokoll heißt es: »Les deux pieces No. XX (sc. Mendelssohns Abhandlung) et No. XXVIII (sc. Kants »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral«) ont balancé quelque tems les suffrages qui se sont enfin reunis en faveur de

No. XX mais avec la clause qu'on déclareroit dans l'Assemblée publique que le No. XXVIII en approchoit autant qu'il étoit possible, et méritoit les plus grands éloges.« (Akten d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. I, IV, 31.) In der öffentlichen Vollsitzung der Akademie vom 2. Juni fand die Verkündung des Ergebnisses und die Feststellung des Namens des Preisträgers durch den Sekretär der Akademie Formey statt; danach verlas Merian einen von ihm verfaßten – später zusammen mit der Preisschrift veröffentlichten – Auszug »de la Piece victorieuse de Mr. Moses« (a. a. O.). Die Preisschriften wurden im folgenden Jahr von der Akademie veröffentlicht. Mendelssohn hatte die Absicht, seine Abhandlung bei dieser Gelegenheit um einen Anhang zu vermehren, in dem er die von ihm erbetenen Anmerkungen Abbts berücksichtigen wollte (Brief an Abbt v. 9. Febr. 1764); es ist nicht ausgeschlossen, daß der Schluß der Abhandlung –, er fehlt aus unbekannten Gründen in der
XLVII Ausgabe in den | »Gesammelten Schriften«, der vielleicht ein Manuskript Mendelssohns zu Grunde lag – erst damals entstanden ist. Mehrere Jahre später ging Mendelssohn mit dem Gedanken um, die Abhandlung verbessert in die zweite Auflage der »Philosophischen Schriften« aufzunehmen (Karl Lessing an Lessing 17. April 1770); dieses Vorhaben wurde nicht ausgeführt. Die zweite Auflage, die 1786 erschien, ist im wesentlichen ein Abdruck der ersten. – Mendelssohn ließ sich durch seinen Erfolg sein Urteil über den Wert seiner Abhandlung nicht trüben. »Glauben Sie aber ja nicht,« schreibt er am 20. Nov. 1763 an Abbt, »daß ich mir einbilde, gesiegt zu haben, weil die Academie mir den Preis zuerkannt hat. Ich weiß gar wohl, daß im Kriege nicht selten der schlechtere General den Sieg davon trägt.« Und als er im folgenden Jahr Lamberts »Neues Organon« kennenlernte, meinte er: »Hätte ich des Herrn Lamberts »Neues Organon« vor einigen Jahren gelesen, so wäre meine Preisschrift sicherlich im Pulte liegen geblieben, oder hätte vielleicht den Zorn des Vulcans empfunden« (an Abbt 12. Juli 1764). Besonders unzufrieden war er von Anfang an mit dem 4. Abschnitt (vgl. den Brief an Lessing v. Mai 1763). (Diese Urteile beziehen sich allerdings wohl mehr auf die Darstellung der Gedanken in der »Abhandlung über die Evidenz«, als auf die Gedanken selbst, zu denen sich Mendelssohn auch noch in den »Morgenstunden« durchaus bekannte.)

Die »Abhandlung über die Evidenz«, als Antwort auf eine Preisfrage der Berliner Akademie entstanden, richtet sich gegen die These eines führenden Akademikers. Maupertuis – bis 1756 Präsident der Akademie – hatte in seinem »Examen philosophique de la preuve de l'existence de

Dieu employée dans l'Essai de Cosmologie« (erschienen in: Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres, Année 1756, Berlin 1758) behauptet, daß es Evidenz und Übereinstimmung der Meinungen nur in den mathematischen Wissenschaften gebe; diesen Vorzug der Mathematik hatte er darauf zurückgeführt, daß nur *ihre* Gegenstände, die Zahlen und die Ausdehnung, des Mehr oder Minder fähig sind: nur Zahlen und geometrische Gebilde lassen sich als solche addieren und subtrahieren; mit Qualitäten läßt sich nicht als mit solchen rechnen, sondern nur, indem man die ihnen folgenden Wirkungen auf Zahlen oder Ausdehnung bezieht. Mendelssohn behauptet hierwider zunächst, daß der Satz des Widerspruchs der Grund der mathematischen Gewiß-| heit sei; er folgert dann, von Wolffs Definitionen der Qualität und *XLVIII* Quantität ausgehend, aus der mit diesen Definitionen gesetzten Korrelation von Qualität und Quantität »die genaue Verwandtschaft und wechselweise Verbindung der Weltweisheit und Mathematik«; denn die Weltweisheit ist (laut der Definition des Wolffianers Baumgarten) die scientia qualitatum (286). Diese Korrelation gewinnt, wie Mendelssohn nachdrücklich hervorhebt, erst durch die Infinitesimal-Rechnung und ihre Anwendungen einen konkreten Sinn. Vom Boden der Leibniz-Wolffischen Philosophie aus also weist Mendelssohn die Kritik Maupertuis' an der Metaphysik ab.

Wie immer es nun aber mit der *Begründung* stand, die Maupertuis seiner Kritik an der Metaphysik gegeben hatte: für diese Kritik sprach unmittelbar eine geschichtliche *Erfahrung*, die Erfahrung nämlich, daß »in jedem Jahrhunderte neue Lehrgebäude empor kommen, schimmern und wieder vergehen« (269). Insbesondere »in unserm Jahrhundert« war der Versuch, »die Anfangsgründe der Metaphysik durch untrügliche Beweise auf einen eben so unveränderlichen Fuß zu setzen, als die Anfangsgründe der Mathematik«, gescheitert: »Selbst diejenigen, welche die metaphysische Begriffe für überzeugend und unwiderlegbar halten, müssen doch endlich gestehen, daß man ihnen noch bisher die Evidenz der mathematischen Beweise nicht gegeben hat, sonst hätten sie unmöglich einen so vielfältigen Widerspruch finden können« (271). Mit dieser Erfahrung, auf die sich neben und vor Maupertuis insbesondere Condillac, Voltaire und d'Alembert beriefen, setzt sich Mendelssohn in der »Abhandlung über die Evidenz« auseinander. Dabei hält er an der in Bausch und Bogen übernommenen Wolffischen Metaphysik dauernd fest. Im Vollzug der Auseinandersetzung mit der Kritik an der Metaphysik überhaupt gibt er aber der (traditionellen) Metaphysik einen

Sinn, den sie von sich aus nicht hat. Mit dieser Auffassung der Metaphysik distanziert er sich, ohne ausdrücklich davon Rechenschaft zu geben, von der so aufgefaßten Metaphysik. In dieser Auffassung liegt die Bedeutung der »Abhandlung über die Evidenz«.

Um diese Bedeutung zu erkennen, darf man sich freilich nicht an die nächste Antwort halten, die Mendelssohn auf die ihm durch die geschichtliche Erfahrung aufgedrängte Frage gibt; denn diese Antwort ist
XLIX weniger eine Beantwortung als eine Leugnung der Frage. | Mendelssohn antwortet nämlich: »die metaphysischen Warheiten sind zwar derselben Gewißheit, aber nicht derselben Faßlichkeit fähig, als die geometrischen Warheiten« (272). Dabei versteht er die »Faßlichkeit« nach folgendem Beispiel: »Die Anfangsgründe der Fluxional-Rechnung sind ebenso unleugbar, als die geometrischen Warheiten, aber so einleuchtend, so faßlich sind sie nicht« (271). Das Problem war aber doch gerade, »daß viele scharfsinnige Köpfe, die von ihren Fähigkeiten hinlängliche Proben abgelegt haben, gleichwohl die Anfangsgründe der Metaphysik verwerfen« (271). Mendelssohn sieht sich in der Tat auch genötigt, neben den »in der Sache selbst« liegenden Gründen, welche die Faßlichkeit der Metaphysik beeinträchtigen, »wichtige Schwierigkeiten« anzuerkennen, die es »in Absicht auf das Subject, oder den von philosophischen Warheiten zu überzeugenden Menschen« gibt (295). Diese Schwierigkeiten sind gegeben mit der besonderen Bedeutung, welche die Themen der Metaphysik für das Leben und im Leben haben. Erstens haben die Lehren der Metaphysik »einen so unmittelbaren Einfluß in unsere Lebensart, Glückseligkeit und Meynungen, daß ein jeder zum voraus Parthey ergreift, und sich aus vorgefaßten Meynungen ein eigenes System bauet, das sich mit seinen Schwachheiten sehr gut verträgt«; die Metaphysik findet darum »nicht nur unwissende, sondern wider sich eingenommene Zuhörer, die nicht überzeuget seyn *wollen*« (295). Und zweitens sind »die Hauptbegriffe, die in der Weltweisheit vorkommen, einem jeden im gemeinen Leben so oft vor Ohren gegangen, daß er mit ihnen vertrauet genug zu seyn glaubet«; darum ist »in der Weltweisheit, in der Sittenlehre, in der Politik jedes Menschen Gesicht dreiste genug, das Richteramt zu übernehmen« (296). Die *Wichtigkeit* und die *Vertrautheit* dessen, worum es der Metaphysik geht, ist der Grund dafür – nach Mendelssohns ausdrücklicher Meinung freilich nur *ein* Grund neben den »in der Sache selbst« liegenden Schwierigkeiten –, daß das Geschick der Metaphysik ein anderes ist als das der Mathematik.

Zum richtigen Verständnis der so »ergänzten« nächsten Antwort

Mendelssohns muß man die Konsequenzen berücksichtigen, die diese Antwort nach sich zieht, auch wenn man die angegebene »Ergänzung« ganz außer Acht läßt. Die Konsequenz ist *nicht*, daß man, um der Metaphysik die bisher vermißte Überzeugungskraft zu verschaffen, eine *Reform* der Metaphysik versuchen müsse: Mendels|sohn hat während *L*
seines ganzen Lebens die Metaphysik für im Wesentlichen vollendet gehalten. Er leugnet zwar nicht, daß das Schicksal der Metaphysik zu einem Teil zufällige, d. h. inskünftig zu beseitigende Ursachen habe – als Ursache dieser Art gibt er an, daß »der Weltweisheit *bis jetzo noch* das Hülfsmittel der wesentlichen Zeichen fehlet« (290) –; »grössere Schwierigkeiten« (291) aber sind der Metaphysik *wesentlich*, so, daß diese Wissenschaft durch keine künftige Verbesserung die Evidenz der Mathematik erlangen kann. Unter diesen Umständen kann sie nicht die Funktion der *Leitung des Lebens* erfüllen; das Leben, das Handeln ist dann auf die Direktiven angewiesen, die ihm ohne alle Metaphysik, *vor* aller Metaphysik zu Gebote stehen. *Daß* uns solche Direktiven zu Gebote stehen, daß es eine von der »theoretischen« unterschiedene und unabhängige »praktische Überzeugung« gebe, ist denn auch Mendelssohns Behauptung. In diesem Zusammenhang muß er sich von Wolff entfernen: er versteht den von Wolff übernommenen Begriff der »lebendigen Erkenntnis« (cognitio viva), und entsprechend den Begriff des Gewissens, anders als Wolff. Wolff definiert: Cognitio viva dicitur, quae fit motivum voluntatis vel noluntatis. Ast mortua vocatur cognitio, quae non fit motivum voluntatis vel noluntatis. (Philos. pract. univ., II, § 244.) Motiv des Willens kann aber nur eine *gewisse* Erkenntnis werden (certitudo cognitionem vivam efficit), was bei Wolff besagt: eine Erkenntnis vom Gewißheits-Charakter der Mathematik. Darum muß, wer eine lebendige Erkenntnis gewinnen will, sich die *Beweise* von dem, was er erkennt, vertraut machen; im Interesse der Lebendigkeit der Erkenntnis muß insbesondere die Ethik als demonstrative Wissenschaft übermittelt werden. Weil nun aber die Überzeugung der »oberen Vermögen« nicht genügt, weil dafür Sorge getragen werden muß, »daß die unteren Vermögen mit den oberen übereinstimmen,« müssen die a priori bewiesenen Vorschriften der Moral durch eine Erkenntnis a posteriori – vorzüglich durch Beispiele, welche die Realisierbarkeit der Moral-Vorschriften aufzeigen – bekräftigt werden (l.c. §§ 245 ff. und 270 ff.). Nach Wolff ist also die »praktische Überzeugung« identisch mit der vollständigen, sowohl apriorischen als auch aposteriorischen, theoretischen Überzeugung; Mendelssohn hingegen behauptet: »Die prakti-

sche Überzeugung gehet hierinn von der blos theoretischen ab. Diese
LI begnügt sich mit der trockensten | Demonstration, mit der blos deutlichen Erkenntnis, jene aber erfordert nicht ausdrücklich Deutlichkeit und Gewißheit, sondern vornemlich eine lebendige würksame Erkenntnis, einen starken und lebhaften Eindruck in das Gemüth, dadurch wir angetrieben werden, unser Thun und Lassen dieser Erkenntnis gemäß einzurichten« (311). In seiner deutschen Ethik, den »Vernünfftigen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen«, läßt Wolff zwar auch die nur auf »Überredung«, nicht nur die auf »Überzeugung« beruhende Erkenntnis als lebendige Erkenntnis gelten: auch die Erkenntnis, deren wir nicht gewiß sind, sondern nur »gewiß zu seyn vermeinen«, kann einen Bewegungs-Grund des Willens abgeben. Da aber im Fall der nur auf »Überredung« beruhenden Erkenntnis »der Mensch erkennen kan, daß er noch nicht überführet ist: so höret nachem auch diese Erkäntniß auf ein Bewegungs-Grund des Willens zu seyn, und dannenhero bleibt sie nicht lebendig. Hingegen da bei einer Überführung nicht zu besorgen, daß der Mensch auf dergleichen Zweiffel gebracht wird; so bleibet auch in diesem Falle die Erkäntniß beständig lebendig. Und sie ist in der That die wahre lebendige Erkäntniß, die andere hat *nur den Schein* derselben« (§ 169; vgl. auch § 683). An dieser Auffassung der »lebendigen Erkenntnis« wird dadurch nichts geändert, daß Wolff zugibt, es könne »ein einfältiger Mensch«, der »nicht so sorgfältig alle Gründe untersuchet, damit man etwas beweiset, wie ein scharfsinniger,« völlig gewiß sein, »wo dieser noch viele Zweiffel übrig hat. Und solchergestalt kan er mehrere Gewißheit haben bey seiner undeutlichen Erkäntniß, als der andere bey seiner deutlichen, folgends auch Gott inbrünstiger lieben als der andere« (§ 681); denn Wolff vergleicht hier die zwei verschiedenen Möglichkeiten unzulänglicher Erkenntnis, indem er sie an dem Maß der vollständigen gewissen, als solcher allein wahrhaft lebendigen Erkenntnis mißt. – Eine entsprechende Abweichung läßt sich am Begriff des Gewissens aufzeigen. Nach Wolff ist das Gewissen »das Urtheil von unsern Handlungen, ob sie gut oder böse sind« (§ 73). Aus diesem Gewissens-Begriff ergibt sich: »Es ist freylich wahr, daß es kein Mensch bis dahin bringen wird, daß er in allen Fällen, zumahl unter besondern Umständen, zu urtheilen fähig wäre, was gut oder böse ist, sondern wird sich unterweilen nur mit einem wahrscheinlichen Urtheile vergnügen
LII müssen: allein alsdenn wird man auch erkennen, daß zur | Zeit noch keiner ein richtiges Gewissen in dieser Materie habe … Da nun aber es gar ofte auf Wahrscheinlichkeit ankommet, wenn man von den Hand-

lungen der Menschen urtheilen soll, sonderlich unter besondern Umständen; so siehet man hieraus, wie viel zu Befriedigung des Gewissens daran gelegen wäre, daß man die Vernunfft-Kunst des Wahrscheinlichen in einen guten Zustand brächte« (§ 97). Im Gegensatz hierzu unterscheidet Mendelssohn ausdrücklich das Gewissen von der Vernunft: das Gewissen als »eine Fertigkeit, das Gute vom Bösen durch undeutliche Schlüsse richtig zu unterscheiden«, muß »in den meisten Angelegenheiten die Stelle der Vernunft vertreten, wo uns nicht die Gelegenheit den kahlen Nacken zuwenden soll, bevor wir sie ergreiffen«. »Dieses innere Gefühl«, auf undeutliche Erkenntnis gegründet, wirkt auf das Begehrungs-Vermögen »weit feuriger und lebhafter« als die »deutlichsten Vernunftschlüsse« (325).

Indem für Mendelssohn die Überzeugungskraft der Metaphysik zweifelhaft wird, muß er der von der Metaphysik verschiedenen, undeutlichen, aber darum nicht schon unlebendigen, vielmehr gerade wahrhaft lebendigen Erkenntnis eine viel höhere Bedeutung zuerkennen als Wolff. Genauer: *weil* er die Möglichkeit einer solchen nicht-demonstrativen, für die Leitung des Lebens zulänglichen, den Menschen viel wirksamer als Demonstrationen überzeugenden Erkenntnis sieht, kann er sich die geringere »Faßlichkeit« der Metaphysik zugeben, ohne darum an der festgehaltenen Wolffischen Metaphysik irre werden und auf eine grundsätzliche Reform der Metaphysik sinnen zu müssen. Wenn er nun an jener ausgebildeten Metaphysik als der wahren Metaphysik festhält, so muß er ihr unter der veränderten Voraussetzung einen anderen Sinn geben: die Metaphysik erhält nunmehr die Funktion der *Verteidigung* der unabhängig von der Metaphysik dem Menschen zugänglichen und zuverlässigen Erkenntnis: »Die demonstrativen Beweisthümer sind wie die *Festungen*, die ein Land *wider feindliche Anfälle schützen*, für friedliche Einwohner aber weder die bequemsten noch die anmuthigsten Wohnplätze sind. Wer keinen *Widersächer zu bestreiten*, keine spitzfündige *Zweifel zu besiegen* hat«, der bedarf der metaphysischen Demonstrationen nicht (313). »Eine jede Erkenntnisart (sc. die demonstrative und die lebendige) hat ihren Werth. Wo *Zweifel zu beheben, Widersächer zu bestreiten*, theoretische *Feinde* der | Tugend zu *beschämen* sind, da bleibt kein ander Mittel, als zu den strengsten Beweisen seine Zuflucht zu nehmen« (328 f.). Die Metaphysik erhält also die Aufgabe, die ursprünglich vertraute Wahrheit nachträglich zu sichern, *soweit* die Überzeugtheit von ihr bedroht ist. *LIII*

Von woher kann diese Überzeugtheit aber bedroht werden? Men-

delssohn beantwortet diese Frage in der »Abhandlung über die Evidenz« nicht ausdrücklich. Um seine implizit gegebene Antwort zu ermitteln, erinnern wir uns seiner Bemerkung über den *Widerstand*, auf den die Metaphysik stößt. Wenn nun die Wahrheiten, welche die Metaphysik zu beweisen unternimmt, »dem unverdorbenen, nicht gemißleiteten Menschenverstande eben so hell einleuchtend, eben so unumstößlich gewiß sind, als irgend ein Satz in der Geometrie« (An die Freunde Lessings), dann wird der Widerstand, auf den die Metaphysik stößt, bereits gegenüber der ursprünglichen Überzeugtheit des »gesunden Menschenverstandes« wirksam sein. Dieselben Gründe, aus denen die Menschen nicht von der Metaphysik überzeugt sein *wollen,* werden sie bereits zur Anzweiflung der ursprünglichen Überzeugung veranlassen; diese Gründe werden den Zweifel hervortreiben, zu dessen Bekämpfung die Metaphysik notwendig wird. Dann mag die Metaphysik immer noch ihre eigentümlichen Schwierigkeiten haben, so daß sie auch schon darum nie die Evidenz der Mathematik erreichen kann: diese Schwierigkeiten sind dann jedenfalls *sekundär* gegenüber dem Widerstand, der bereits die ursprüngliche Überzeugung bedroht; dann ist dieser Widerstand, und nicht die geringere Faßlichkeit, der *letzte* Grund für das eigentümliche, von dem der Mathematik so sehr verschiedene Schicksal der Metaphysik. Die bei aller Skepsis gegen die Faßlichkeit der Metaphysik ungebrochene Überzeugung von der Gewißheit der Metaphysik, von der Bewiesenheit der vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion durch Leibniz und Wolff, ist der Grund dafür, daß Mendelssohn diese Konsequenz nicht ausdrücklich gezogen hat.

Phädon

XIII

(1932)

Aus dem Studium der Platonischen Dialoge, aus der Bewunderung für die »siegende Beredsamkeit« Platons, aus der Verehrung zugleich für die Person des Sokrates, als des Musters unpedantischer, vorurteilsloser, frommer, den Aberglauben und die »Sophisterey« besonnen und mutig bekämpfender »Weltweisheit«, nicht zuerst aus der Absicht, die Unsterblichkeitsfrage zu behandeln, ist der Phädon hervorgegangen. Mendelssohn hatte in der zweiten Hälfte des Jahres 1757 begonnen, Griechisch zu lernen (JubA, XI, 103, 130f., 168 und 441); und zwar von vornherein, »um den Plato zu lesen«, für den er »schon durch die Übersetzungen äusserst eingenommen« war. Er las – wie Nicolai, dem wir hier folgen, in seinem Aufsatz »Etwas über den verstorbenen Rektor Damm und Moses Mendelssohn« (Neue Berlinische Monatsschrift, III, 338–363) weiter berichtet – in den nächsten Jahren alle Platonischen Dialoge in der Ursprache. Im Sommer 1760 bespricht er in den Litteratur-Briefen Hamanns »Socratische Denkwürdigkeiten«, Wegelins »Letzte Gespräche des Socrates und seiner Freunde« und Diderots Plan zu einem Trauerspiel über den Tod des Sokrates; im Zusammenhang dieser Besprechungen, in denen sich die Einleitung zum Phädon (»Leben und Charakter des Sokrates«) ankündigt, übersetzt er mehrere Stellen aus den Platonischen Dialogen, u. a. drei kürzere Stellen aus dem Phaidon und eine längere aus dem Kriton; die Übersetzung der Kriton-Stelle nimmt er später mit geringfügigen Änderungen | in die Einleitung *XIV*
zum Phädon auf (s. 35,5–36,29); sie ist also wohl das früheste Stück des Phädon. Ungefähr in dieser Zeit entschließt er sich dazu, »den (sc. Platonischen) Phädon umzuarbeiten und herauszugeben«. Er schreibt am 19. Dezember 1760 an Lessing, der einige Wochen vorher Berlin verlassen hatte: »Mein Phädon liegt mir immer noch in den Gedanken. So bald die Briefe (sc. die Litteratur-Briefe) aufhören, mir zur Last zu liegen; so werde ich fürs erste die zweyte Ausgabe meiner kleinen

Schriften besorgen, und sodann zur Ausarbeitung dieser Abhandlung schreiten.«

Von Anfang an stand für Mendelssohn fest, daß nicht eine Übersetzung, sondern nur eine Umarbeitung des Platonischen Dialogs, die sich die »Fortschritte« der Philosophie in den neueren Jahrhunderten zunutze machte, seine Aufgabe sei. Von Anfang an wollte er »vom Plato eigentlich nichts als die Anlage … borgen, welche in der That vortreflich ist« (an Iselin 5. Juli 1763). Aber da sein Entschluß, den Phädon zu schreiben, eher durch den Eindruck, den die Kunst Platons auf ihn gemacht hatte, als durch das Interesse an einer Behandlung der Unsterblichkeitsfrage überhaupt veranlaßt worden war, so glaubte er zunächst, auch bei weitestgehender Umarbeitung der einzelnen Beweise Platons doch im großen und ganzen eben mit einer Umarbeitung der einzelnen Beweise auskommen zu können. Über seinen ursprünglichen Plan unterrichtet uns ein *Entwurf zum Phädon*, der neuerdings in der Campe-Sammlung der Staats- und Universitäts-Bibliothek Hamburg aufgefunden worden ist. Dieser Entwurf skizziert mit hinreichender Ausführlichkeit zwei Unsterblichkeitsbeweise, denen, wie der Schluß zeigt, weitere Beweise folgen sollten. Trotz seiner offenbaren Unvollständigkeit ermöglicht er ein sicheres Urteil über den kennzeichnenden Unterschied zwischen dem ursprünglichen Plan und dem vollendeten Werk. Der erste Beweis des Entwurfs stimmt im großen und ganzen mit dem Beweis des ersten Gesprächs des Phädon überein; er entspricht, der Absicht Mendelssohns nach, dem im 15. und 16. Kapitel des Phaidon geführten Beweis. Der Entwurf schließt den ersten Beweis, der Vorlage folgend, unter ausdrücklicher Zitierung von deren 17. Kapitel, mit einer Argumentation ab, die im Phädon ganz verschwunden ist. Der Entwurf folgt Platon weiter darin, daß er den zweiten Beweis mittels der (übrigens im Sinn Leibnizens umgedeuteten) Lehre vom Lernen als Wiedererinnern führt; auch von diesem Beweis fehlt im Phädon | jede Spur. Auf *XV* diesen Beweis sollte der Beweis für die Einfachheit der Seele (vgl. Phaidon Kap. 27 ff.) folgen; die Funktion, die bei Platon die Erkenntnis der unsichtbaren, sich immer auf gleiche Weise verhaltenden Ideen hat, sollte nach Mendelssohns Absicht das Vermögen der Seele, sich Realitäten ohne ihre Schranken vorzustellen, übernehmen; auch dieser Beweis fehlt im Phädon. Der Vergleich des Entwurfs mit dem vollendeten Werk lehrt also, daß Mendelssohn sich ursprünglich viel genauer an seine Vorlage halten wollte, als er es bei der Ausarbeitung getan hat.

In den Jahren 1761–1763 schrieb Mendelssohn den ersten Teil des Phädon nieder. Am 5. Juli 1763 stellt er ihn in einem Brief an den Basler Ratschreiber Isaak Iselin der von einigen Schweizern begründeten »Patriotischen Gesellschaft« als Preisschrift zur Verfügung; bezeichnenderweise zugleich mit einer Übersetzung von drei Büchern der Platonischen Politeia, die also zur Zeit der Konzeption des Phädon oder zur Zeit der Ausarbeitung von dessen erstem Teil entstanden sein muß. Am 16. November desselben Jahres schickt er das Manuskript des ersten Teils des Phädon an Iselin ab, diesen im Begleitschreiben um sein Urteil bittend: »Ihr Ausspruch wird entscheiden, ob die Arbeit fortgesetzt zu werden verdient und ich habe das Zutrauen zu Ihrer Freundschaft, daß Sie freymüthig mit mir umgehen werden«. Darüber, ob und wie Iselin hierauf geantwortet hat, ist bisher nichts bekannt geworden.

Was ist nun unter dem »ersten Teil« des Phädon zu verstehen, den Mendelssohn im Jahr 1763 vollendet hatte? In dem Brief an Iselin vom 5. Juli 1763 heißt es: »Die erste Hälfte dieses Plans ist fertig, in welchem die Beweise für die Unverweslichkeit der Seele vorgetragen werden. Die für die Unsterblichkeit sollen in einer zweiten Abtheilung folgen.« Die Unsterblichkeit unterscheidet sich von der Unverweslichkeit (oder Unvergänglichkeit) – laut Leibniz (Théodicée § 89), dem Wolff und seine Schüler folgen (s. z. B. Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott usw. §§ 926 f. und Bilfinger, Dilucidationes § 359; vgl. auch den Brief an Nicolai vom Februar 1768) – dadurch, daß zur Unsterblichkeit außer der Unverweslichkeit, als der bloßen Fortdauer der Seelensubstanz, noch die Wachheit, das Bewußtsein des gegenwärtigen und die Erinnerung des vergangenen Zustands, gehört. Da die so verstandene Unsterblichkeit im dritten, die Unverweslichkeit im ersten und zweiten Gespräch des | Phädon bewiesen wird, so scheint sich aus der angeführten Briefstelle zu *XVI* ergeben, daß der Inhalt des an Iselin eingesandten Manuskripts das erste und zweite Gespräch des Phädon war. Nun schreibt aber Mendelssohn am 7. Mai 1767, kurz nach Erscheinen des Phädon, an Iselin: »Ich nehme mir die Freyheit, Ihnen ein Exemplar vom Phädon, davon Sie das erste Gespräch im Ms. zu lesen, die Gütigkeit gehabt, hiermit zu überschicken«. Hatte Mendelssohn also im Jahr 1763 nur das erste Gespräch des Phädon vollendet? Ist auch das zweite Gespräch erst nach 1763 geschrieben worden? Aber wie kann Mendelssohn dann in dem bereits angeführten Brief an Iselin vom 5. Juli 1763 schreiben, daß die Beweise für die Unverweslichkeit der Seele in dem schon fertigen ersten Teil des Werkes vorgetragen werden? Denn darüber war er sich von

Anfang an klar, daß der im ersten Gespräch geführte Beweis für die Unverweslichkeit, um schlüssig zu sein, den erst im zweiten Gespräch geführten Beweis für die Einfachheit der Seele voraussetzt: bereits der Entwurf deutet einen Beweis für die Einfachheit der Seele an. Wir müssen also die Frage, bis zu welchem Punkt die Ausarbeitung des Phädon im Jahr 1763 gelangt war, unbeantwortet lassen.

Die Vollendung des Phädon, d. h. die Ausarbeitung jedenfalls und mindestens des dritten Gesprächs, fällt in den Sommer 1766. Daß Mendelssohn in der ganzen Zeit zwischen 1763 und 1766 am Phädon überhaupt nicht gearbeitet hat, vielleicht vergeblich auf Iselins aufmunterndes Urteil wartend, läßt sich vermuten, aber nicht mit Sicherheit sagen; jedenfalls hat er, wie er in der Vorrede zum Phädon berichtet, »die vor einigen Jahren angefangene Arbeit« eine Zeitlang »weggelegt«. Zur Wiederaufnahme der Arbeit veranlaßte ihn eine Anregung, die von seinem Freund Thomas Abbt ausging. Er schreibt am 22. Juli 1766 an Abbt: »Ihre Fragen haben mich aufgemuntert, eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, die ich vor vielen Jahren einmal angefangen, völlig auszuarbeiten. Meine Gründe lege ich dem Socrates in den Mund … Dieses sind die Eier, welche ich diesen Sommer auszubrüten angefangen, und daher nicht verlassen darf.« Die Fragen Abbts waren Zweifel an der Antwort, die der Berliner Propst Johann Joachim Spalding (in seiner Schrift »Die Bestimmung des Menschen«) auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen gegeben hatte; vorgebracht wurden
XVII sie in einer der späteren brieflichen Auseinander|setzung zugrunde liegenden Abhandlung »Zweifel über die Bestimmung des Menschen«, die im Sommer 1764 zusammen mit der Erwiderung Mendelssohns »Orakul die Bestimmung des Menschen betreffend« in den Litteratur-Briefen erschien. Die Spaldingsche Schrift stimmt in Lehre und Gesinnung mit den entsprechenden Teilen des Phädon (also vor allem mit dem dritten Gespräch) überein; diese Lehre und diese Gesinnung waren Gemeingut der deutschen, auf dem Boden der Leibniz-Wolffischen Philosophie stehenden Aufklärung. Spaldings Thesen wider Abbts Zweifel verteidigend, beschwört Mendelssohn ausdrücklich den »Geist des großen Leibnitz« wider den von Abbt als »Feind der Systeme« zitierten Bayle. Spätestens in dieser Auseinandersetzung mit Abbt, die tatsächlich, wiewohl auf schmalerer Basis, die Auseinandersetzung zwischen Leibniz und Bayle wiederholt, mußte Mendelssohn erkennen, daß die Aufgabe seines Phädon zu sein habe: die Verteidigung der rationalen Unsterblichkeitslehre wider die Gefahren, die ihr von der im Glauben

begründeten Skepsis, vor allem aber von dem damals vom Westen her kräftig vordringenden Unglauben drohten. Diese Erkenntnis bestimmte die Art und Weise, in der Mendelssohn den Phädon, vom ursprünglichen Plan des Hamburger Entwurfs sich entfernend, ausgearbeitet hat. So war die Anregung Abbts nicht nur die Veranlassung dafür, daß Mendelssohn die Arbeit am Phädon überhaupt wieder aufnahm; sie war außerdem, wenn auch nur mitwirkend, vielleicht sogar nur nachträglich bestätigend, von Einfluß auf die Richtung, in der diese Arbeit fortgesetzt und vollendet wurde.

Die Bewunderung für Platons Kunst und die Verehrung für die Person des Sokrates, die als die nächsten Entstehungsgründe des Phädon angezeigt worden sind, haben ihre gemeinsame Wurzel in dem Gegensatz zur Philosophie der Schule, zu deren Dogmatismus und Pedantismus; sie sind also unmittelbar Äußerungen der Gesinnung, die sich überhaupt in der Philosophie der Aufklärung ausspricht. Sie stehen demgemäß in dem weiteren Zusammenhang, den der Kampf nicht bloß wider die Tradition der Schule, sondern wider die Tradition schlechthin, wider die »Vorurteile« schlechthin, insbesondere wider die offenbarungsreligiösen Traditionen kennzeichnet. Für diesen Zusammenhang werden Sokrates und Platon nicht nur als Nicht-Pedanten, sondern auch als nicht an Offenbarung glaubende »Weltweise«, als vernünftige »Heiden« interessant. Mendelssohn | spricht es (in seinem Brief an Abbt vom 22. *XVIII* Juli 1766) aus: »Meine Gründe lege ich dem Socrates* in den Mund… Ich muß einen Heiden haben, um mich auf die Offenbarung nicht einlassen zu dürfen«. Der Phädon ist geschrieben als Dokument der bloß vernünftigen, nicht durch Offenbarung geleiteten Religion: er zeigt, was die nicht durch Offenbarung geleitete Vernunft mit eigenen Kräften hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele erkennen kann (vgl. auch S. XL).

Die vernünftige Religion, und also auch und gerade die Unsterblichkeitslehre, ist für Mendelssohn und seine Gesinnungsgenossen nicht erst ein Erzeugnis der zur Wissenschaft ausgebildeten Vernunft, sondern sie ist »dem unverdorbenen, nicht gemißleiteten Menschenverstande eben so hell einleuchtend, eben so unumstößlich gewiß, als irgend ein Satz in der Geometrie«; sie bedarf umständlicher Beweise erst darum, weil »Aberglaube, Pfaffenlist, Geist des Widerspruchs und Sophisterey uns

---

* [Marginalie im Handexemplar von LS:] Simone Luzzatto (1580–1663), *Socrate*.

durch so vielerley Spitzfindigkeiten und Zauberkünste den Gesichtskreis verdrehet, und den gesunden Menschenverstand in Verwirrung gebracht haben« (An die Freunde Lessings, Berlin 1786, 31 ff.). Die Beweise sind also nicht das erste und nicht das letzte Wort zugunsten der Unsterblichkeitslehre; sie appellieren an eine ursprüngliche, aller wissenschaftlichen Bemühung vorauf und zugrunde liegende Überzeugung des »gesunden Menschenverstands«. »Wenn ich Zweifel wider die Unsterblichkeit der Seele errege,« – läßt Mendelssohn den Simmias, den ersten Bestreiter des Unsterblichkeitsbeweises im Phädon, erinnern – »so geschieht es nicht wider die Wahrheit dieser göttlichen Lehre, sondern wider ihre vernunftmäßige Erweislichkeit, oder vielmehr wider den Weg, welchen du, o Sokrates! gewählt hast, uns durch die Vernunft davon zu überzeugen. Im übrigen nehme ich diese trostvolle Lehre von ganzem Herzen nicht nur so an, wie du sie uns vorgetragen, sondern so, wie sie uns von den *ältesten Weisen* ist *überliefert* worden…« (79,5–13) Die Beweise haben nichts anderes zu leisten, als die *Verteidigung* einer ursprünglich vertrauten, durch Überlieferung aus der Urzeit vertrauten Lehre wider die »Sophisterey.« (149,24–36)

Die Unsterblichkeitslehre ist dem gesunden Menschenverstand ursprünglich vertraut, weil sie dringlich, für unsere Glückseligkeit unent-
XIX behrlich ist: »… der Mensch, der Hoffnung zur Unsterblichkeit | beraubt, ist das elendeste Thier auf Erden, das zu seinem Unglücke über seinen Zustand nachdenken, den Tod fürchten, und verzweifeln muß.« (80,4–7) Was aber für unsere Glückseligkeit unentbehrlich ist, steht uns zur Verfügung: »Nach den Begriffen des wahren Judenthums [die nach Mendelssohns Ansicht sich mit den Begriffen der vernünftigen Religion völlig decken] sind alle Bewohner der Erden zur Glückseligkeit berufen, und die Mittel derselben so ausgebreitet, als die Menschheit selbst, so milde ausgespendet, als die Mittel sich des Hungers und anderer Naturbedürfnisse zu erwehren.« (Jerusalem, Berlin 1783, II, 41) Wir sind zur Glückseligkeit bestimmt, wir haben alle Mittel zur Glückseligkeit zur Verfügung, weil »ein allgütiges und ein allweises Wesen uns hervorgebracht hat« (Morgenstunden, Berlin 1785, 140), weil wir »von jenem allerheiligsten Wesen, das uns hervorgebracht,… auf das zärtlichste geliebt werden«. (102,15–17) Damit stehen wir vor der Voraussetzung der Unsterblichkeitslehre, die in der Blickrichtung Mendelssohns selbst radikal ist; diese Voraussetzung ist der Glaube an Gott als an den nur gütigen, nur »zärtlich liebenden«, die Mittel der Glückseligkeit »milde ausspendenden« Gott.

Die gesamte Aufklärung, soweit sie den Zusammenhang mit der in der Bibel begründeten Tradition ausdrücklich oder unausdrücklich wahrt, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die traditionellen Lehren und Gesinnungen, die sie bekämpft, durch Rekurs auf die Güte Gottes bekämpft. Genauer: der Aufklärung ist eigentümlich die eindeutige Vorordnung der Güte Gottes vor seiner Macht, seiner Ehre und seinem strafenden Zorn; für die Aufklärung ist Gott vorzüglich nicht der fordernde, vor sich fordernde, sondern der gütige Gott. Diese Auffassung war im Kampf gegen die christlichen Kirchen, insbesondere gegen den Calvinismus, entstanden (vgl. die Kritik an der Lehre von den ewigen Höllenstrafen unter Rekurs auf die Güte Gottes S. 102); und zunächst ist sie nur im Verhältnis zu den kirchlichen Lehren für die Aufklärung kennzeichnend. Daß sie aber auch darüber hinaus, daß sie schlechthin für die Aufklärung kennzeichnend ist, lehrt auch und gerade die Vergleichung des Phädon mit seiner Platonischen Vorlage. Schon darum, weil die Vergleichung der theologischen Voraussetzungen des Phädon mit denen des Platonischen Dialogs aus naheliegenden Gründen zum mindesten sehr schwierig ist, müssen wir uns auf die anthropologische Seite des Verhältnisses beschränken. | Der anthropologische Sinn *XX*
der Vorordnung der Güte Gottes vor seiner Macht, seiner Ehre und seinem strafenden Zorn tritt in folgender Tatsache hervor: Mendelssohn kann die Erkenntnis, daß der Gott der Stärke zugleich der Gott der Liebe ist, daß die Ehre Gottes nichts anderes als seine Güte ist, als »*Verfeinerung*« qualifizieren (Jerusalem, Berlin 1783, II, 101). Grundsätzlich läßt sich die Art, in der Mendelssohn den Platonischen Phaidon bearbeitet hat, als »Verfeinerung«, d.h. als *Milderung* der Platonischen Strenge kennzeichnen.

Die Platonische Unsterblichkeitsbehauptung ist nicht zu trennen von der Besinnung des Philosophen über sein Philosophieren. Im Vollzug des Philosophierens erfährt der Philosoph, daß er sein Ziel, das Seiende, die Wahrheit, nur erreichen kann, wenn er sich vom Leib befreit hat; daß er die Wahrheit um so mehr erreicht, je mehr er sich vom Leib befreit: die Befreitheit der Seele vom Leib, das Gestorbensein, ist die im Philosophieren selbst sich enthüllende ideale Bedingung des Philosophierens. Mendelssohn hebt diesen Zusammenhang ausdrücklich auf: »Die lange und heftige Deklamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse, die Plato mehr in dem Geiste des Pythagoras, als seines Lehrers geschrieben zu haben scheinet, mußte, nach unsern bessern Begriffen von dem Werthe dieses göttlichen Geschöpfes, sehr *gemildert*

werden; und dennoch wird sie den Ohren manches jetzigen Lesers fremde klingen. Ich gestehe es, daß ich blos der siegenden Beredsamkeit des Plato zu Gefallen, diese Stelle beybehalten habe.« (8,23–30) Schon damit gibt er zu erkennen, daß seine Unsterblichkeits-Hoffnung grundverschieden ist von der des Platonischen Sokrates. Ferner: Auch für Platon ist der Unsterblichkeits-Gedanke ein Grund der Zuversicht für den Sterbenden; aber – ganz abgesehen davon, daß Platon dabei immer den sterbenden *Philosophen* vor Augen hat (vgl. vor allem 82 A–C) – er ist weit davon entfernt zu behaupten, daß ohne den Glauben an ein Fortleben nach dem Tod durch »die bittere Erinnerung des Todes« (80,12) der Unterschied zwischen dem rechten und dem verkehrten Leben seinen Sinn verliert (79 f.). Stürbe die Seele mit dem Leib, so wäre der Tod für die Schlechten ein Gewinn, weil sie dann sterbend ihre Schlechtigkeit verlören – mit diesem Satz Platons (Phaidon 107 C) kann
XXI Mendelssohns Behauptung, | daß es, wäre unsere Seele sterblich, keinen Unterschied machte, »ob ich eine Zierde, oder Schande der Schöpfung gewesen« (79,30–31), daß es also ohne die Unsterblichkeit keinen Grund zum Gut-Sein gäbe, nicht verwechselt werden. Endlich: Weil für Platon das Philosophieren das Prinzip ist, eben darum kann für ihn die Tröstlichkeit des Unsterblichkeitsgedankens kein Argument für die Unsterblichkeit sein. Geradezu sieht der Platonische Sokrates in seinem Interesse an seiner Unsterblichkeit eine Gefahr für die philosophische Erörterung der Unsterblichkeitsfrage; er glaubt, eben *weil* er so interessiert ist, sich nicht philosophisch zu verhalten; er warnt darum seine Freunde vor sich selbst (Phaidon 91 A–C). Mendelssohn konnte, wenn er sich selbst treu bleiben wollte, diesen Passus nicht in seinen Phädon übernehmen, ohne auch ihn wesentlich zu »mildern«. Er läßt seinen Sokrates in diesem Zusammenhang erklären: »Ich ergetze mich zuweilen an dem Gedanken, daß alles, was dem gesamten menschlichen Geschlechte wahren Trost und Vortheil bringen würde, wenn es wahr wäre, schon deswegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich habe, daß es wahr sey… erdenket einen Lehrbegriff, welcher der menschlichen Gesellschaft so unentbehrlich ist (sc. wie die Unsterblichkeitslehre), und ich wette daß er wahr sey.« (88,16–25)

Die andere Gesinnung verlangt einen anderen Ton. Der Ton des Phädon wird von einem zeitgenössischen Kritiker mit Ausdrücken wie »süß«, »französirend«, »galant«, »*fein*« getadelt (s. Anm. zu 39,14–17 und 40,2). Auch im Ton also zeigt sich das Streben nach »Verfeinerung«, nach Milderung, welches das Denken Mendelssohns überhaupt be-

stimmt. Von dem Streben nach Milderung der Platonischen Strenge geleitet, hat Mendelssohn insbesondere den »Rahmen« des Gesprächs, d. h. die Schilderung der Situation, in der die Frage nach dem künftigen Schicksal der Seele das ohne allen Zweifel »Zukommende« (Phaidon 70 C) ist, bearbeitet. Das Sterben des Sokrates wird, entgegen Platons ausdrücklicher Meinung, bei Mendelssohn zu einem rührenden Schauspiel. Zwar übersetzt er die entsprechenden Sätze Platons; aber er macht durch die Art, wie er sie übersetzt, dessen Absicht zunichte. Einige, vor allem aus den ersten Blättern des griechischen und des deutschen Phädon ausgewählten Beispiele mögen zur Veranschaulichung dienen: |

Platon	Mendelssohn	*XXII*
des Sokrates mich zu erinnern	*meines* Sokrates mich zu erinnern (3. Aufl.)	
es kam mich nicht, wie einen, der bei dem Tod eines befreundeten Mannes anwesend ist, Mitleid an.	Ich *fühlte* kein Mitleiden, kein *solches Beklemmen,* als wir zu empfinden pflegen, wenn ein Freund *in unsern Armen erblasset.*	
so furchtlos … starb er	so ruhig war sein Betragen *in der Todesstunde.*	
zum Hades gehen	zu den Schatten des Orkus *hinunter wandeln*	
… eine ungewohnte Mischung aus Lust zugleich und aus Betrübnis, da ich bedachte, daß jener sogleich sterben sollte.	eine … nie gefühlte Mischung von Lust und Bitterkeit; denn das Vergnügen ward beständig von der *nagenden Empfindung* unterbrochen: *»Bald werden wir ihn auf ewig verlieren«.*	
bald lachend, bald weinend	Man sah uns jetzt lachen, jetzt *Thränen vergießen, und öfters zeigte sich ein Lächeln um die Lippen, und heiße Zähren um die Augen.*	
Jener (Apollodoros) verhielt sich nun ganz besonders so; aber auch ich selbst war erschüttert wie auch die anderen.	Dieser machte die *seltsamsten Bewegungen. Er empfand alles weit feuriger, war entzückt, wenn wir lächelten, und wo uns die Augen*	

		wie bethauet waren, da schwamm er in Zähren. Wir wurden durch ihn fast mehr gerührt, als durch den Anblick unsers sterbenden Freundes. |
XXIII	Xanthippe mit ihrem Kind und neben ihm sitzend	Xantippe… saß neben ihm *in stiller Betrübniß,* und hielt ihr Kind *auf dem Schoße.*
	Als uns nun Xanthippe sah, schrie sie laut auf und sagte solcherlei wie die Weiber gewöhnlich: »Sokrates! zum letzten Mal sprechen jetzt deine Freunde mit dir und du mit ihnen.«	Als sie uns erblickte, fieng sie an, nach Weiberart, überlaut zu jammern. *Ach!* Sokrates! du siehest heute deine Freunde, und ihr sehet heute den Sokrates zum letzten Male! *und ein Strom von Thränen folgte auf diese Worte.*
	Sokrates setzte sich im Bett auf…	*Wir standen wie betäubt. Endlich* richtete sich Sokrates im Bette auf…
	Ihr Männer!	*O meine Freunde!*
	ich hoffe	…. habe ich die *allertröstlichsten* Hoffnungen
	gedenkst du diese Meinung für dich zu behalten und so wegzugehen, oder möchtest du sie auch uns mitteilen?	Willst du diese *heilsame Versicherung im Innersten deiner Seele verschlossen* mitnehmen? oder auch uns eine *Lehre gönnen, die so viel tröstliches hat?*

Ein Philosoph, der wie Mendelssohns Sokrates stirbt, kann nicht wie der Platons glauben, daß alle, die in der rechten Weise die Philosophie ergreifen, nichts anderes besorgen als zu sterben und tot zu sein (Phaidon 64 A); er muß vielmehr meinen, »daß, wer sich der Liebe zur Weisheit wahrhaftig ergeben, seine ganze Lebenszeit dazu anwendet, mit dem Tode vertrauter zu werden, sterben zu lernen«. Er wendet sich nicht dazu, etwas zu betrachten (Phaidon 66 D), sondern er »macht sich bereit, die Wahrheit zu *umarmen*«.

Mit dem sich so bekundenden Streben nach Milderung der Platoni-

schen Strenge scheint auf den ersten Blick zu kontrastieren, daß Mendelssohn viel mehr als Platon, geradezu wider Platons Geist und Wort, auf Beweis und Lehre drängt. Der Mendelssohnsche Cebes | begnügt *XXIV* sich nicht wie der Platonische damit, daß er etwas vom Philolaos gehört hat (61 E), sondern ihm hat Philolaus es *»eingeschärft«;* er fragt nicht wie bei Platon: »Um weswillen sagt man, es sei nicht recht, sich selbst zu töten?«, sondern: »Wodurch *beweiset* man, daß der Selbstmord unerlaubt sey?« Der Mendelssohnsche Sokrates meint nicht wie der Platonische, daß sein Beweis »noch viele Verdächte und Einwendungen zulasse« (84 C), sondern daß ihm »zur völligen Deutlichkeit noch verschiedenes fehlet«. Der Mendelssohnsche Simmias will nicht überhaupt hören (Phaidon 84 D), was Sokrates auf seinen Einwand antwortet, sondern er will seine »*Wiederlegung* hören«. Am deutlichsten: Mendelssohn übersetzt: »Unser *Lehrer* hatte ausgeredet«, wo Platon nur sagt, daß Sokrates gesprochen hatte (84 C). Dieses Drängen auf Lehre, dieses Vorwalten der Beweisabsicht, das angesichts des betont *populären,* »exoterischen« Charakters des Phädon unmöglich aus einer Verschärfung des Willens zu strenger Wissenschaft erklärt werden kann, bedarf der Aufhellung; mit anderen Worten: es bedarf der Aufhellung, warum es Mendelssohn zugleich um Popularität und um Beweis zu tun ist.*

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß für Mendelssohn die Unsterblichkeit der Seele, wie alle anderen Lehren der natürlichen Religion, *vor* allen Beweisen feststeht. Die Beweise haben, so schien es zunächst, nicht mehr zu leisten als: die ursprünglich vertraute Lehre wider die sophistische Bestreitung zu verteidigen. Die ursprüngliche Überzeugung ist nicht grundlos; nur haben ihre Gründe nicht den Charakter »demonstrativer«, »spekulativer«, »mathematischer« Gewißheit; sie sind, was ihre theoretische Dignität angeht, bloß wahrscheinlich; dennoch aber wirken sie »öfters feuriger und lebhafter in das Gemüth« – d. h. in unser Begehrungsvermögen – »als spekulative Vernunftschlüsse«; ihr Ertrag ist die »praktische Überführung«. Im Sinn dieser in der »Abhandlung über die Evidenz« (JubA, II, 313 und 328 f.) entwickelten Auffassung vom Verhältnis der theoretischen und der praktischen »Erkenntnisart« läßt Mendelssohn im Phädon den Simmias, bevor er seine Einwendungen gegen den von Sokrates vorge-

---

* [Marginalie im Handexemplar von LS:] Das ist von vornherein, im 17. Jhdt., so: die Philosophie ist »mathematischer« *und* populärer als die antike – den esprit classique charakterisieren la mathématique *et les femmes.*

tragenen Unsterblichkeitsbeweis darlegt, zunächst ausdrücklich erklären, daß sich sein Zweifel nicht gegen die Wahrheit der Unsterblichkeitslehre selbst richtet (79,5–7), und dann eine Reihe von Gründen für die
XXV Unsterblich|keit aufzählen, von denen, »einzeln genommen, vielleicht keiner den höchsten Grad der Gewißheit mit sich führet«, die aber »uns doch, zusammengenommen, mit einer so siegenden Gewalt (überzeugen), daß sie uns völlig beruhigen, und alle unsere Zweifel aus dem Felde schlagen.« (80,37–81,3) Warum aber bedarf es dennoch »spekulativer Vernunftschlüsse«? Der Mendelssohnsche Simmias sagt unmittelbar nach seinen eben angeführten Worten: »Allein … die Schwierigkeit ist, alle diese Gründe, so oft wir es wünschen, mit der gehörigen Lebhaftigkeit gegenwärtig zu haben. … So oft wir uns einen Theil derselben entweder gar nicht, oder nicht mit der erforderlichen Lebhaftigkeit vorstellen, so verlieret die Wahrheit von ihrer Stärke, und *unsere Seelenruhe ist in Gefahr.* Wenn aber jener Weg, den du, o Sokrates! einschlägst, uns durch eine einfache Reihe von unumstößlichen Gründen zur Wahrheit führet: so können wir hoffen, uns des Beweisthums zu versichern und *zu allen Zeiten zu erinnern.*« (81,3–18) Unsere Seelenruhe, unsere Glückseligkeit verlangt nicht nur die praktische, ursprüngliche Gewißheit von der Unsterblichkeit, sondern deren endgültige Sicherung durch eine jederzeit leicht erinnerliche »Kette deutlicher Schlüsse«. (81,18–21) Aus diesem Grund also ist es Mendelssohn um einen möglichst sicheren, möglichst einfachen, möglichst wenig voraussetzenden, möglichst *populären Beweis* zu tun; er will den Beweis auf breitester Grundlage führen, so, daß der gesunde Menschenverstand den leichtesten Zugang zu der tröstlichen Gewißheit gewinnt. Er selbst war zwar Leibnizianer; aber da ihm daran lag, »die sehr verwickelte Frage von der Unsterblichkeit nicht durch zu viele Nebenknoten zu verwirren«, so schien ihm die Metaphysik Leibnizens nicht der geeignete Boden für den Unsterblichkeitsbeweis zu sein. Er beschloß, im Phädon »exoterisch« zu philosophieren, »den bloßen bon-sens« zu gebrauchen (s. die Briefe an Raphael Levi Ende 1767, an v. Platen vom 7. April 1769 und an Herder vom 2. Mai 1769). Unter diesem Gesichtspunkt sah er sich unter den überlieferten Beweisen um.

Der Aufbau des ganzen Beweiszusammenhangs war vorgezeichnet *erstens* durch die auf die Antike zurückgehende, von Platon im Phaidon (78 B ss.) für den Unsterblichkeitsbeweis verwandte These, daß nur das Zusammengesetzte vergänglich, das Unzusammengesetzte hingegen un-
XXVI vergänglich sei; es mußte also diese These als Obersatz | (1. Gespräch)

und dann, daß die Seele unzusammengesetzt, einfach sei, als Untersatz (2. Gespräch) bewiesen werden; aus diesen Prämissen folgt dann, daß die Seele unvergänglich ist. Der Aufbau des Ganzen war *zweitens* vorgezeichnet durch die auf Leibniz zurückgehende, in dessen Monadenbegriff begründete Unterscheidung zwischen Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit (s. o. S. XV); der in den beiden ersten Gesprächen geführte Beweis für die Unvergänglichkeit verlangte also zur Ergänzung den im dritten Gespräch geführten Beweis für die Unsterblichkeit.

Über die Quellen seiner Beweise hat sich Mendelssohn ausführlich in dem von der zweiten Auflage an dem Phädon beigegebenen Anhang geäußert; auf diesen Anhang und unsere Anmerkungen zu ihm muß hier verwiesen werden. Hier ist nur zu erörtern, ob und in welchem Sinn Mendelssohn die überlieferten Beweise umgebildet hat.

Den Beweis des ersten Gesprächs hat Kant in der zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« (413 ff.) einer ausdrücklichen Widerlegung (»Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele«) gewürdigt. Kant stellt es so dar, als ob Mendelssohn »in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewiesen werden soll, daß die Seele … nicht durch *Zertheilung* zu sein aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Absicht, ihr die notwendige Fortdauer zu sichern«, bemerkt und darum »ein Aufhören ihres Daseins durch *Verschwinden*« in Erwägung gezogen habe. Ein derartiger Zweifel an dem gewöhnlichen Argument ist Mendelssohn jedoch gar nicht in den Sinn gekommen. Er geht geradezu davon aus, daß das Verschwinden, das plötzliche Aufhören der Seele, unmöglich ist, und zeigt dann, daß das angeblich allmähliche Aufhören der Seele, die Zerteilung, in Wahrheit ebenfalls ein plötzliches Aufhören wäre und also ebenfalls unmöglich ist: »der letzte Schritt, mag man ihn noch so weit hinaus schieben, wäre immer noch vom Daseyn zum Nichts ein Sprung, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem ganzen Zusammenhange gegründet seyn kann«.(73,4–7) Freilich glaubte Mendelssohn, den Satz, daß in der Natur nichts verschwindet, in seinem Phädon ausführlich beweisen zu müssen; aber nicht, weil er ihn für zweifelhaft hielt, sondern weil er Leser voraussetzte, »die keine Metaphysiker sind, aber gesunden Menschenverstand besitzen und nachdenken | wollen; diese habe ich in *XXVII*
dem ersten Gespräche nach und nach mit metaphysischen Begriffen bekannt machen müssen. Das Nöthigste war, ihnen das Gesetz der Stätigkeit, und daß in der Natur kein Sprung geschehe, deutlich zu machen.« (An Raphael Levi) Mendelssohns scheinbare Abweichung von

dem gewöhnlichen Argument hat also nichts anderes zum Grund als seine Absicht, einen möglichst allgemein verständlichen, möglichst wenig voraussetzenden Beweis zu führen.

Was den Beweis für die Einfachheit der Seele angeht, so hatte Mendelssohn zwei Möglichkeiten, ihn zu führen (s. 152,8 ff.). Zunächst eine moderne, die er mit nur bedingtem Recht auf Descartes und dessen Schüler zurückführt. Der »Cartesianische« Beweis schließt aus der Unmöglichkeit, seelische Vorgänge aus materiellen zu erklären, auf das Vorhandensein immaterieller, den seelischen Vorgängen zugrundeliegender Substanzen. Mendelssohn verwarf ihn, obwohl er ihn für »überführend« hielt, weil er einen Beweis brauchte, der »mit weniger Schwierigkeit nach der sokratischen Methode« – das heißt hier: populär – »abgehandelt werden könnte«. Als solcher bot sich dar der auf Plotin zurückgehende Beweis, der aus der Einfachheit und also Unteilbarkeit sowohl des Denkens als auch des Gedachten angesichts der Teilbarkeit alles Materiellen die Immaterialität der Seele erschließt. Der Plotinische Beweis unterscheidet sich von dem »Cartesianischen« dadurch, daß dieser nicht die Einheit des Denkens, sondern nur seine Immaterialität, bzw. Unausgedehntheit berücksichtigt. Dem Plotinischen Beweis, den Mendelssohn, wie die »Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele« zeigt, überhaupt bevorzugte, gibt er nun im Phädon eine durch die Platonische Vorlage nahegelegte Wendung. Platon läßt durch Simmias einen Einwand gegen die Unsterblichkeit vorbringen, der von Mendelssohn nur weiter ausgeführt zu werden brauchte, damit er sich mit der Argumentation des zeitgenössischen Materialismus völlig deckte; den Einwand nämlich: die Seele ist zwar offensichtlich verschieden vom Leib; aber diese offensichtliche, phänomenale Verschiedenheit schließt nicht aus, daß die Seele eine Mischung und Harmonie aus den körperlichen Bestandteilen ist, in ihrem Vorhandensein an das Vorhandensein des Leibes gebunden. Platon leitet seine Widerlegung mit der Frage ein: kann eine Zusammensetzung sich anders verhalten,
XXVIII anderes tun oder leiden als das, woraus sie | zusammengesetzt ist? (Phaidon 92 E–93 A) An diese Frage knüpft Mendelssohn an. Er kann sie freilich nicht so schlechthin verneinen wie Platon, was nur zum Teil darin begründet ist, daß er sie von vornherein nicht ganz im Sinn Platons auffaßt; er muß gegen Platon und dessen Nachfolger einwenden: »Warum aber kann aus unregelmäßigen Theilen ein regelmäßiges Ganze, aus harmonielosen Thönen ein harmonisches Concert, aus unmächtigen Gliedern ein mächtiger Staat zusammengesetzt werden?«

Er muß dies darum einwenden, weil »nach dem System jener Schule, der ich zu sehr anhängen soll« – nämlich der Leibniz-Wolffischen –, »die Bewegung aus solchen Kräften, die nicht Bewegung sind, und die Ausdehnung aus Eigenschaften der Substanzen, die etwas ganz anders, als Ausdehnung sind, entspringen sollen«. Er muß also fragen: unter welcher Bedingung, auf Grund wovon kann ein Zusammengesetztes sich anders verhalten, anderes tun oder leiden als seine Bestandteile? und, nach dem System Leibnizens, antworten: auf Grund des Denkens, das die Bestandteile zusammennimmt zu einem Ganzen, auf Grund des Denkens, dem die Bestandteile zusammengenommen anders *erscheinen* als isoliert. So lautet also Mendelssohns Argument für die Einfachheit der Seele: die Seele, die, wie allseits zugegeben wird, phänomenal von allem Materiellen unterschieden ist, kann darum nicht *Folge* einer Zusammensetzung aus materiellen Bestandteilen sein, weil ihre Tätigkeit bereits *Bedingung* dafür ist, daß ein Zusammengesetztes anders erscheint als seine Bestandteile. In dieser Präzision ist das Argument für die Einfachheit der Seele dem Herausgeber nirgends sonst begegnet. Da es bei der Unübersehbarkeit der – deutschen und fremdsprachlichen – Unsterblichkeits-Literatur nicht ausgeschlossen ist, daß der Herausgeber die eine oder die andere für die Beurteilung des Phädon wichtige Schrift nicht kennengelernt hat, mag das Urteil eines mit dem Stand der Unsterblichkeits-Diskussion zweifelsohne vertrauten Zeitgenossen Mendelssohns die übrigens unvermeidliche Lücke ausfüllen. Garve schreibt in seiner Rezension des Phädon in der »Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste« (VI, 325 ff.) über den Beweis des zweiten Gesprächs: »Das zweyte Gespräch ist, nach unserm Bedenken, das schönste wegen der Bündigkeit der Gründe, ihrer Deutlichkeit und ihrer Anordnung, und wegen des glücklichen Gebrauchs einiger von Plato blos hingeworfner Gedanken«. »Plato trägt den Gedanken blos | im Vorbeygehen vor, »daß das Zusammengesetzte nicht anders wirken *XXIX* und leiden kann, als die zusammengesetzten Theile es zulassen«, mit andern Worten, daß die Wirkung des Ganzen nicht eine andere Wirkung, als die Wirkung der Theile, sondern blos die Summe dieser Wirkungen seyn kann, diejenigen ausgenommen, die durch einander zerstöret werden; auf diesen baut Herr Moses«. »Bey unserm Verfasser ist die Hebung des Einwurfs des Simmias und der Beweis der Einfachheit der Seele ein Meisterstück.«

Die Neuerung, die Mendelssohn an dem Beweis für die Einfachheit der Seele vorgenommen hat, beschränkt sich freilich ganz auf die Form;

sein Argument sagt im wesentlichen dasselbe, was das herkömmliche Argument sagt. Er konnte daher später in seiner »Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele« den Beweis in seiner hergebrachten Form als »sehr überzeugend«, als »völlig für die Spiritualität entscheidend« verwenden. Der Grund für die Abweichung vom gewöhnlichen Argument im Phädon dürfte sein, daß Mendelssohn hier an einer Widerlegung des Materialismus gelegen war, die so sehr wie möglich innere Kritik dieser Position wäre, die eben damit ihre Allgemeinverständlichkeit, ihre Unabhängigkeit von den besonderen Voraussetzungen der Schule des Verfassers bewährte. Der in Rede stehende Beweis stellt eine innere Kritik des Materialismus dar, insofern er diesen, der zwischen wahrem Sein und Erscheinung, zwischen primären und sekundären Qualitäten unterscheiden muß, an die Schwierigkeit erinnert, die dieser Unterscheidung unter der materialistischen Voraussetzung anhaftet.*

Entsprechendes gilt von dem Argument des dritten Gesprächs, auf das Mendelssohn selbst als auf eine Neuerung hinweist (9,26 f.). Dieses Argument besagt: wäre die Seele sterblich, so wäre »das gegenwärtige Daseyn das höchste Gut«; nun kann das Vaterland mit Recht verlangen, daß ein Bürger das Leben preisgebe; dieser Bürger aber hat, wenn das Leben sein höchstes Gut ist, das Recht, sein Leben mit allen Mitteln gegen jedermann, also auch durch Aufruhr gegen sein Vaterland zu verteidigen; es gäbe dann also einen »Krieg, der auf beiden Seiten gerecht ist«, »ein gleiches Recht und Gegenrecht« – was absurd ist. Insbesondere hätte, wenn das Leben das höchste Gut ist, der rechtskräftig zum Tod verurteilte Verbrecher das Recht, »den Staat durch Feuer und Schwerdt zu verwirren, wenn er sein Leben dadurch retten
XXX kann«; dieses Recht, das er zuvor nicht | hatte, hätte er durch das von ihm begangene Verbrechen gewonnen – was zu vertreten sich niemand unterstehen wird. (116–119) Auch dieses Argument versucht, den Materialismus auf seinem eigenen Boden zu widerlegen; davon ausgehend, daß der Materialismus das Recht der Todesstrafe anerkennt, erinnert es ihn an die Schwierigkeit, die der Begründung des Rechts der Todesstrafe unter der materialistischen Voraussetzung anhaftet.

Im allgemeinen wird man sagen dürfen, daß die Unsterblichkeits-

---

* [Marginalie im Handexemplar von LS:] Aber nur dann, wenn die Subjektivität der sekundären Qualitäten behauptet wird. (Vgl. hierzu Fr. Brandts Hobbes-Buch.)

beweise, die unter den Voraussetzungen des 18. Jahrhunderts möglich waren, in keiner anderen Schrift so besonnen, so gründlich und so klar vorgetragen worden sind wie im Phädon. Dieser Vorzug ist nicht in neuen Einsichten Mendelssohns begründet, sondern darin, daß Mendelssohn, wenigstens unter den deutsch schreibenden Autoren, welche die Unsterblichkeitsfrage zum Gegenstand eines besonderen Werkes machten, der beste Schriftsteller war. So verdankt der Phädon denn auch den Beifall, den er fand – die erste Auflage war nach vier Monaten vergriffen, die zweite und die dritte Auflage folgten im Abstand von je einem Jahr, von den Nachdrucken und Übersetzungen, die alsbald und später erschienen, ganz zu schweigen –, nicht seiner wissenschaftlichen Bedeutung, sondern, nächst der Gesinnung, der er Ausdruck gab, der Kunst, mit der er geschrieben ist. Diese Kunst wird der nicht erkennen, der – gleichsam der Aufforderung des Phädon selbst folgend – das Werk mit seiner Vorlage vergleicht. Billiger aber urteilt wohl, wer, den Phädon lesend, einen Blick in die sonstige deutsche Unsterblichkeitsliteratur des 18. Jahrhunderts wirft; ihm wird der Beifall der Zeitgenossen nicht ganz unberechtigt erscheinen.

Von allen Männern der damaligen Zeit, die über diese Zeit hinaus wirkten, hat sich keiner so eingehend mit dem Phädon befaßt wie *Herder.* »Kein Mensch in der Welt kann Moses Phädon mit näherm Anhalten mit Herz und Seele gelesen haben als ich«, schreibt er am 10. Januar 1769 an Nicolai. Er dachte zunächst daran, seine »Zweifel in ein viertes Sokratisches Gespräch einzukleiden«, auf das Mendelssohn dann als Sokrates antworten sollte. Der Plan zerschlug sich; Herder beschränkte sich darauf, seine Einwände Mendelssohn brieflich vorzutragen. Daß die Seele »eine einfache unzerstörbare Substanz« sei – hierüber war er mit Mendelssohn wider den Materialismus einer Meinung. Der Streit begann für ihn mit der Frage, | *wie* die Seele, genauer: *XXXI*
wie der Mensch nach dem Tod bleibt, ob – was der Phädon zu behaupten schien – ohne Leib oder – was Herder behauptet – mit Leib. Der Mensch, wendet Herder ein, ist ein »vermischtes Wesen«, bestehend aus Seele und Leib; er würde aufhören, Mensch zu sein, wenn er als nur-geistiges Wesen weiterlebte. Anknüpfend an Mendelssohns Polemik gegen Platons »Deklamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse« verlangt Herder die entschlossene Durchführung dieser antiplatonischen Tendenz. Mendelssohn gibt in seiner Antwort Herder recht: »eine von aller Sinnlichkeit befreyete Seele« scheint ihm »in jenem Leben so wie in diesem eine bloße Chimäre« zu sein; im Phädon wollte

er nur darum »die Sache unentschieden lassen, um die sehr verwickelte Frage von der Unsterblichkeit nicht durch zu viele Nebenknoten zu verwirren«; so scheint er in der Tat mit Herder »in den *Grundsätzen* so sehr übereinzustimmen, daß wir uns nur einander verstehen dürfen, um auch in den *Folgen* einig zu seyn.« Die Uneinigkeit hinsichtlich der »Folgen« betraf vor allem Mendelssohns Beweis für die Unsterblichkeit im engeren Sinn, für die Fortdauer des seiner selbst (und seiner Vergangenheit) bewußten Individuums nach dem Tod, und zwar sowohl die zu beweisende These als auch den Beweis. Der Beweis erschloß die Bestimmung des Menschen zu unaufhörlicher Vervollkommnung, zu ewigem Fortschreiten »auch in jenem Leben« unter Voraussetzung der göttlichen Vorsehung aus der Tatsache, daß »das Fortstreben in dem menschlichen Leben keine Grenzen« kennt, daß das Leben ein beständiges »Zunehmen an innerer Vortrefflichkeit« ist. Hiergegen wendet Herder ein: jede Ausbildung einer Kraft wird notwendig um den Preis der Rückbildung einer anderen Kraft erkauft; daher kann diese Ausbildung nicht schlechthin als Fortschritt angesehen werden; daher gibt es »bey keinem Geschöpf und Menschen ein *Auf*steigen«, sondern eine »Art von *Kreislauf*«, und alle Stufen sind von gleicher Vollkommenheit; daher weist *dieses* Leben nicht über sich hinaus: die »Ausbildung und Entwiklung *auf dieses Leben, sie* ist Zweck, *sie* ist Bestimmung«; »Die fünf Akte sind in *diesem* Leben«; dieses Leben muß »schon an sich ein Ganzes ausmachen«. Nicht die Unsterblichkeit als Fortdauer des seiner selbst bewußten Individuums ist daher »das Ziel der muthmaßlichen Vernunft, und vielleicht auch der menschlichen *Wünsche*«, sondern
XXXII »eine unzer|störbare Dauer und höchstens eine menschliche Palingenesie.« (Herder an M. April 1769; M. an Herder 2. Mai 1769) Diese Thesen Herders lassen klar erkennen, daß es in seiner Auseinandersetzung mit Mendelssohn keineswegs, wie dieser meinte, bloß um die »Folgen« ging: die Grundsätze, ja schon die »Wünsche« waren auf beiden Seiten verschieden. Der Meinung Herders lag der nunmehr für länger als ein Jahrhundert zur Herrschaft kommende Glaube an die Ewigkeit des Lebens als *»dieses«* Lebens, *in* dem der Tod als Moment des Lebens selbst wirke, zugrunde, während Mendelssohn noch ganz und gar von der ursprünglichen Verzweiflung angesichts der Möglichkeit, daß der Mensch als Person untergehe, beherrscht ist: Herder setzt den »alten, dualistischen Todes- und Unsterblichkeitsbegriff außer Kraft… durch das aus dem Lebensgefühl immanenter Gottes- und Weltanschauung geborene Stirb und Werde« (Rudolf Unger, Herder,

Novalis und Kleist, Frankfurt am Main 1922, 6; vgl. auch 11). Darum hatte Mendelssohn zuerst und zuletzt nur daran Interesse, zu beweisen, *daß* die Person über den Tod hinaus fortdauere; darum hatte er überhaupt die Möglichkeit, auf die Behandlung der Frage: *wie* die Seele nach dem Tod bleibt, ob mit oder ohne Leib, zu verzichten – diese Möglichkeit, von der er dann aus dem von ihm angegebenen methodischen Grund Gebrauch machte. Angesichts des grundsätzlichen Gegensatzes erscheint angemessener als Mendelssohns konziliante Meinung, es bestehe zwischen ihm und Herder in den Grundsätzen Übereinstimmung, das abschließende Urteil Herders in seinem Brief an Nicolai vom 30. November 1769: »wir (sc. Mendelssohn und Herder) haben uns zu wenig verstanden!« –

Die Kritik, die der Phädon hinsichtlich der Beweise, der Methode und der Schreibart erfuhr, gab Mendelssohn Veranlassung, in der zweiten und dritten Auflage eine Reihe von Änderungen und Hinzufügungen vorzunehmen. Die wichtigste Hinzufügung ist der »Anhang, einige Einwürfe betreffend, die dem Verfasser gemacht worden sind«, welcher der zweiten Auflage und, etwa um die Hälfte vermehrt, der dritten Auflage beigegeben worden ist; dieser Anhang dient der Zurückweisung vor allem der Einwürfe, die von Riedel in Klotzens »Deutscher Bibliothek«, von Garve in der »Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste« und von Resewitz in der »Allgemeinen Deutschen Bibliothek« erhoben worden waren. | Von 1769 ab hat Mendels- *XXXIII*
sohn am Phädon nichts mehr geändert; die vierte Auflage, die 1776 erschien, ist ein im wesentlichen unveränderter Abdruck der dritten. In die Zeit, als die dritte Auflage bereits im Druck war, fiel die briefliche Auseinandersetzung mit Herder. Nicolai war, um der dritten Auflage »wegen des doppelten Nachdrucks … einen Vorzug vor der vorigen« zu geben, »auf den Gedanken gekommen, (Herders) Brief und die Antwort (Mendelssohns) … der neuen Ausgabe beyzufügen« (Nicolai an Herder 19. Mai 1769); er sah aber auf die Bitte Herders (in seinem Brief an Nicolai vom 5. August 1769), der von der Antwort Mendelssohns noch nicht befriedigt war, davon ab. Wahrscheinlich war der Wunsch, Herders Bedenken Genüge zu tun, der Grund dafür, daß Mendelssohn eine Zeitlang plante, das dritte Gespräch umzuarbeiten; denn gegen dieses Gespräch hatte sich die Kritik Herders ja vor allem gerichtet. Am 11. September 1770 schreibt Marcus Herz an Kant: »In kurzem wird heraus kommen von Mendelssohn … sein Phädon, worin das dritte Gespräch sehr geändert ist« (vgl. auch S. XL). An der Ausführung dieses Vor-

habens wurde Mendelssohn wohl durch die Krankheit verhindert, die ihm in den nächsten Jahren zeitweilig jede literarische Tätigkeit unmöglich machte. Die Zurückweisung der Herderschen Einwände gegen das dritte Gespräch mußte Mendelssohn schon darum am Herzen liegen, weil diese Einwände wenigstens zum Teil mit den Einwänden Abbts gegen Spaldings »Bestimmung des Menschen« identisch waren, und Mendelssohn dem dritten Gespräch von vornherein die Aufgabe zugewiesen hatte, eben diese Einwände zu entkräften (vgl. den Brief an Abbt vom 22. Juli 1766). Jedenfalls veröffentlichte er das Material, das er in das dritte Gespräch einarbeiten wollte, in seinen »Anmerkungen zu Abbt's freundschaftlicher Correspondenz«. In der im Herbst 1781 geschriebenen »Vorerinnerung« zu diesen Anmerkungen sagt er: »Diese Anmerkungen … erscheinen hier… zu früh für mich, der ich seitdem weder die Zeit noch die Kräfte habe, sie gehörig auszuführen, und in diejenige Form zu bringen, in welcher der wichtige Theil derselben, welcher die Bestimmung des Menschen angeht, zum zweiten Theile des Phädon gebraucht werden sollte.« |

Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele

(1932)

Die Veröffentlichung des Phädon hatte zur Folge, daß eine Reihe von Männern sich mit Fragen und Zweifeln, die Unsterblichkeit der Seele betreffend, an Mendelssohn wandten. Vermutlich im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen, die sich an den Phädon anschlossen, ist die »Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele« entstanden.

Die Abhandlung ist nicht von Mendelssohn selbst, sondern von Joseph Grossinger, einem Wiener Verehrer Mendelssohns, der sie ins Lateinische übersetzte, 1784 in der Übersetzung und 1785 unter Weglassung ihres von Grossinger so genannten »Eingangs« im Original veröffentlicht worden. Mendelssohn selbst veröffentlichte nur den zweiten Aufsatz der Abhandlung (»Hylas und Philonous«), und zwar, nachdem er an der ursprünglichen Fassung erhebliche stilistische Änderungen vorgenommen hatte. Der Titel stammt von Grossinger; wir behalten ihn bei, weil die Schrift nur unter ihm bekannt geworden ist; er ist freilich nicht ganz passend. Die Schrift beginnt mit einer Gliederung der »Frage von der *Unsterblichkeit* der Seele«; bezüglich des dritten Aufsatzes bemerkt Grossinger selbst: »Questio haec immediate Immortalitatem potius, quam Immaterialitatem eiusdem concernit.« Vor allem aber ist, wenn man das Ganze, wie es uns in einer Abschrift der Gräfin Marie von Schaumburg-Lippe überliefert ist, betrachtet, die Bezeichnung »Abhandlung« unangebracht. Der von Grossinger weggelassene, bisher überhaupt ungedruckte »Eingang« enthält die Gliederung der Frage von der Unsterblichkeit (im weiteren Sinn) und den Anfang einer Behandlung der ersten Teilfrage; er bricht mitten in der Auseinandersetzung, mitten in einem Satz ab. Die erste Teilfrage gilt der Unkörper-

lichkeit der Seele; diese Frage gliedert sich in zwei Unterfragen, die der ausdrückliche Gegenstand der beiden ersten Aufsätze der von Grossinger veröffentlichten Abhandlung sind. Man könnte also annehmen, die Abhandlung sei die Ausführung des im »Eingang« gegebenen Entwurfs. Dafür spricht, daß die im »Eingang« an zweiter Stelle angeführte Teilfrage (die Unvergänglichkeit der Seele betreffend) in dem dritten Aufsatz der Abhandlung behandelt wird; dagegen spricht entscheidend,
XXXV daß der »Eingang« gar nicht einen bloßen Entwurf, | sondern durchaus auch eine Ausführung, allerdings eine fragmentarische Ausführung enthält. Der »Eingang« ist also jedenfalls ein selbständiges Stück, ein Fragment zur Unsterblichkeitsfrage. Aber auch der von Grossinger veröffentlichte Hauptteil für sich genommen ist keine Abhandlung, kein Ganzes. Zunächst ist der vierte Aufsatz, eine Kritik an d'Alemberts Argumenten wider die Unkörperlichkeit, zwar thematisch und durch ausdrückliche Verweisungen (177,13 und 29; 179,3) mit dem vorhergehenden verbunden, aber kompositionell ein Stück für sich. Der vierte Aufsatz fällt schon dadurch aus dem Rahmen, daß er überschrieben ist: Vierte *Betrachtung*, während die vorangehenden Aufsätze die Überschrift tragen: Erste (Zweite) *Frage*. In der Abschrift der Gräfin Marie lautet die Überschrift auch des dritten Aufsatzes: Dritte *Betrachtung*, während die von Grossinger besorgte Ausgabe Dritte *Frage* liest; es ist wahrscheinlich, daß die Lesart des Drucks auf einer Verbesserung Grossingers beruht, der auf diese Weise eine nicht bestehende Einheitlichkeit und Einheit herstellen wollte. Aber nicht nur die Überschrift des dritten Aufsatzes ist zweifelhaft, sondern alle Überschriften. Eine verlorengegangene Abschrift hatte, wie es scheint, als Überschriften nur römische Ziffern (s. Lesarten zu 165,18); »Frage« bzw. »Betrachtung« scheint in ihr ganz gefehlt zu haben. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß das in dieser Abschrift Fehlende nicht doch von Mendelssohn selbst stammt. Wohl aber läßt diese abweichende Lesung die Vermutung zu, daß im Sinn Mendelssohns nicht zu lesen ist »Erste Frage« usw., sondern »Erstens (bzw. Eins) Frage«, worauf der Fragesatz zu folgen hätte. Tatsächlich hat die Abschrift der Gräfin Marie als Überschrift des Zweiten Aufsatzes: II Frage. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die einen engeren Zusammenhang vortäuschenden Überschriften des Drucks und zum Teil auch der Abschrift der Gräfin Marie auf Lesefehlern oder Verbesserungen der Gräfin Marie und Grossingers beruhen. Wie immer es mit dieser begründeten Vermutung steht: jedenfalls ist die Abhandlung nicht mehr als eine Sammlung, bestehend aus

einem Fragment und vier Aufsätzen, deren einzelne Stücke zwar durch das Thema, aber nicht kompositionell verbunden sind; höchstens die drei ersten Aufsätze (165,18–176,3) ließen sich als Teil *einer* Abhandlung bezeichnen. Mendelssohn selbst hat die Sammlung offenbar nicht für druckreif, nicht für eine Abhandlung gehalten. |

XXXVI Die »Abhandlung«, die also diese Bezeichnung weiter tragen mag, unterscheidet sich von dem Phädon vor allem dadurch, daß sie sich nur mit der Frage der Unvergänglichkeit befaßt, zu der die Frage der Unkörperlichkeit ja gehört; sie dient überhaupt ausschließlicher als der Phädon der Auseinandersetzung mit dem Materialismus. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß die Unsterblichkeitslehre der gemäßigten Aufklärung am stärksten und am offensten vom Materialismus bedroht wurde; aus diesem Grund trat die Frage der Unsterblichkeit an Bedeutung zurück.

Als Entstehungszeit der Abhandlung wird gewöhnlich angegeben: etwa 1760 (vgl. z. B. Goedeke, Grundriß[3], IV 1, 490). Diese Datierung geht erstens zurück auf die Vermutung eines Rezensenten in den »Supplementen zur Allgemeinen Literatur-Zeitung vom Jahre 1785« (209 f.): »Rec. kommt es vor, als wenn diese kleine Schrift ein Versuch der Jugend des verehrungswürdigen Mannes seyn müßte«. Wie wenig zuverlässig dieser Rezensent ist, zeigt seine Behauptung: »Mendelssohn hat diese Schrift lateinisch ausgearbeitet und sie ist von einem Ungenannten in dieser Sprache zuerst herausgegeben worden; nun hat dieser Ungenannte die Schrift übersetzt, und im Deutschen herausgegeben«. Dabei steht im »Vorbericht des Herausgebers« der von dem Rezensenten angezeigten Ausgabe: »Nachdem ich diese Schrift schon in lateinischer Sprache herausgab, und der Herr Verfasser durch seinen Freund R** mich versichern ließ, daß ihm *meine* Übersetzung nicht mißfallen habe, so nahm ich mir die Freyheit, selbe auch im *deutschen Original* abdrucken zu lassen«. Die irrigen und willkürlichen Behauptungen dieses Rezensenten wurden dann ungeprüft von Jördens' »Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten« (Leipzig 1808, III, 541 f.) übernommen. Die herkömmliche Datierung geht zweitens zurück auf einen Irrtum David Friedländers. (Den selben Irrtum begeht übrigens auch der Rezensent in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek, Bd. 102, 1791, 426.) Friedländer sagt in seiner Einleitung zur fünften Auflage des Phädon: »Noch früher, etwa um 1760, schrieb M. M. die gar sehr hieher gehörige Abhandlung: Von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, in vier Fragen oder Betrachtungen. Der Verfasser hat sie nie drucken lassen, wohl aber

einigen Freunden in der Handschrift mitgetheilt … Das Ganze ward erst drei Jahr nach seinem Tode gedruckt, in der Sammlung die den Titel
XXXVII führt: Moses Mendelssohns | kleine philosophische Schriften, Berlin 1789, S. 171–230.« In einer Fußnote hierzu bemerkt Friedländer weiter: »Der Herausgeber dieser Sammlung, Professor Müchler, sagt in dem Vorbericht: ›er habe die Aufsätze vor 30 und mehreren Jahren von dem Verfasser erhalten‹.« Aus dieser irreführenden Notiz Müchlers, die sich, wie schon der Zusammenhang zeigt, auf die Abhandlung nicht beziehen kann, hat Friedländer die Datierung »etwa 1760« erschlossen. Wie wenig Friedländer übrigens überhaupt über die Geschichte der Abhandlung unterrichtet war, geht daraus hervor, daß er von der 1785 erschienenen, von Grossinger veranstalteten Ausgabe – diese Ausgabe, nicht die Handschrift liegt dem Abdruck in der Müchlerschen Sammlung von 1789 zugrunde – offenbar gar nichts wußte.

Die herkömmliche Datierung, die sich also zunächst als unbegründet erweist, ist überdies unmöglich. Gut die Hälfte der Abhandlung nimmt eine »Betrachtung« »Über die Gedancken des Herrn D'Allembert die Spiritualität der Seele betreffend« ein. Diese »Gedanken« d'Alemberts finden sich in dem 5. Band der »Mélanges de Litterature, d'Histoire et de Philosophie«, betitelt »Eclaircissemens sur différens endroits des élémens de philosophie«, der in erster Auflage 1767, in zweiter Auflage 1768 erschienen ist. (Danach ist die Angabe von Misch, Zur Entstehung des französischen Positivismus [Arch. für G. d. Ph., XIV, 12n.], die Eclaircissemens seien erst 1770 erschienen, zu korrigieren; vgl. übrigens auch den Brief d'Alemberts an Friedrich den Großen vom 12. Dezember 1766 [Oeuvres de Frédéric le Grand, ed. Preuss, XXIV, 414]). Mendelssohn hat, wie es scheint, die zweite Auflage, jedenfalls nicht die erste Auflage, benutzt (vgl. Lesarten zu 176,13). Die Abhandlung – oder, um ganz vorsichtig zu sein, die zweite Hälfte der Abhandlung – kann also nicht vor 1768, d. h. nicht vor dem Phädon entstanden sein; dieses wichtigste Datum ist also gegen jeden Zweifel gesichert. Die Abhandlung kann andererseits nicht nach 1774 entstanden sein; denn in diesem Jahr sandte Mendelssohn sie dem Grafen Wilhelm zu Schaumburg-Lippe zu (s. den Brief an den Grafen Wilhelm vom 11. Februar 1775), dessen Gemahlin, Gräfin Marie, sie abschrieb, um dem Grafen damit »ein höchst schätzbares Geschenk« zu machen. Auf dem Titelblatt einer anderen Abschrift stand: »Eine Handschrift von H. Moses Mendelssohn. Berlin 1774« (s. 371). Die Abhandlung ist also
XXXVIII jedenfalls zwischen 1768 und 1774 entstanden. Da sie | durch nichts vor

1774 bezeugt ist, dürfen wir, ohne Gefahr eines sonderlichen Irrtums, als ihren Entstehungstermin angeben: 1774.

Für eine etwas frühere Datierung sprechen zwei vage Indizien, die mitgeteilt seien, weil sie vielleicht für weitere Nachforschungen von Nutzen sind. Der erste Herausgeber der Abhandlung, Grossinger, bemerkt in seinem »Vorbericht«: »Den Ursprung dieser Schrift haben wir einer preußisch-königlichen Hoheit zu verdanken«. Das Ergebnis unseres durch diese Bemerkung veranlaßten Suchens war nicht mehr als eine Vermutung. Die Schwester Friedrichs des Großen, die Königin-Witwe Luise Ulrike von Schweden, hielt sich von Ende 1771 an längere Zeit in Berlin auf und lernte daselbst Mendelssohn kennen. Sie hatte mit ihm um die Jahreswende 1771/1772 eine längere Unterhaltung, wohl über philosophische Gegenstände (vgl. Fritz Arnheim, Moses Mendelssohn und Luise Ulrike von Schweden, Zeitschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland, III, 283–284). Vielleicht war sie die »preußisch-königliche Hoheit«, der wir den »Ursprung dieser Schrift zu verdanken« haben. (Nachforschungen in der Universitäts-Bibliothek in Uppsala und im Stockholmer Reichsarchiv sind ergebnislos geblieben.) Wäre dies der Fall, so läge die Datierung »1772« nahe. Im Jahr 1772 hat Mendelssohn, wie sein Arzt Markus Elieser Bloch (Medicinische Bemerkungen, Berlin 1774, 61 und 69) berichtet, »drey verschiedene gelehrte Arbeiten zugleich getrieben«.

XXXVIII

Über einen schriftlichen Aufsatz des Herrn de Luc

(1932)

Am 12. Mai 1778 schreibt Mendelssohn an Zimmermann: »So eben erhalte ich das Manuscript des Hrn. de Luc, nebst Ihrer Zuschrift.« Der aus Genf gebürtige Physiker Jean André de Luc, der damals als Vorleser am englischen Hof lebte, hatte Zimmermann darum gebeten, zu der Skizze eines von ihm geplanten »Traité sur le matérialisme«, die er ihm zuschicken wollte, schriftliche Bemerkungen zu machen und die Skizze mit derselben Bitte an Mendelssohn und an Sulzer weiterzuleiten (de Luc an Zimmermann, 10. April 1778; die Briefe de Lucs an Zimmermann finden sich unter der Nummer A II 58 im Zimmermann-Nachlaß der vormals Kgl. Bibliothek Hannover). Mendelssohn kam dem Wunsch de
XXXIX Lucs alsbald nach. De | Luc machte zu dieser Zeit gerade eine Studienreise durch den Nordwesten Deutschlands, um Material für den geologischen Teil seines Werkes »Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme« (Haag und Paris 1779) zu sammeln. Vor allem aus diesem Grund kam er erst im Herbst 1778 in den Besitz der Bemerkungen, die Mendelssohn an Zimmermann geschickt hatte. Er ließ sie zunächst »einige Zeit« liegen (de Luc an Zimmermann, 9. September und 30. Oktober 1778). Etwa ein Jahr später, als er sie im ersten Band der vorerwähnten »Lettres« als Anmerkung verwerten wollte, wandte er sich, nunmehr ohne die Vermittlung Zimmermanns, an Mendelssohn mit der Bitte, die Anmerkung durchzusehen (vgl. Mendelssohns Antwort an de Luc vom September/Oktober 1779 und den Brief de Lucs an Zimmermann vom 21. Januar 1780). Die Anmerkung, die im ersten Band der »Lettres« (S. 236 f.) abgedruckt ist, gibt die zweite Hälfte der Mendelssohnschen Bemerkungen in sehr freier französischer Übersetzung wieder. In der Zwischenzeit hatte de Luc sich offenbar

entschlossen, den ursprünglich geplanten »Traité sur le matérialisme« als Teil der »Lettres« auszuarbeiten. Daher konnte er die Bemerkungen Mendelssohns einführen als »des remarques qu'il (sc. Mendelssohn) a eu la bonté de faire sur l'esquisse de ce Discours, que je lui avois envoyée« (Lettres, I, 236). Der Mendelssohn eingesandte »schriftliche Aufsatz« muß allerdings außer »*ce* Discours«, d. h. dem 12. Discours der »Lettres«, innerhalb dessen die Bemerkungen Mendelssohns von de Luc veröffentlicht worden sind, auch den 10. und den 11. Discours skizziert haben (vgl. Anm. zu 197,7–8 und 30–32).

XXXIX

Die Seele

(1932)

Diese Schrift, die im hebräischen Original mit eingehender Einleitung unter den hebräischen Schriften abgedruckt werden wird, ist aus den beiden völlig selbständigen Abhandlungen, aus denen sie besteht, nach dem Tod Mendelssohns von David Friedländer zusammengestellt und (im Jahr 1787) veröffentlicht worden. Die beiden Abhandlungen gehören darum zusammen, weil jede von ihnen ein Thema der rationalen Psychologie – die erste das Unsterblichkeitsproblem, die zweite das psychophysische Problem – behandelt. |

XL Die erste Abhandlung ist unzweifelhaft später als der Phädon entstanden (s. die Verweisung in 212, 26 f.). Wie Mendelssohn in einem im Herbst 1768 an Hartwig Wessely geschriebenen Brief berichtet, hatte er ursprünglich die Absicht, das Unsterblichkeitsproblem in hebräischer Sprache und in Anknüpfung an die jüdische Tradition zu behandeln und dabei auf jede Anlehnung an den Platonischen Phaidon zu verzichten: »denn was haben wir, die Anhänger der wahren Religion, mit dem Sohn des Sophroniskus zu schaffen?« Nachdem er sich nun aber doch dazu entschlossen hatte, den Phädon zu schreiben – und zwar insbesondere deshalb, um sich »auf die Offenbarung nicht einlassen zu dürfen« (s. o. S. XVIII) –, und er diesen Entschluß ausgeführt hatte, mochte es ihm ratsam erscheinen, den Inhalt dieser Schrift auch *den* Juden zugänglich zu machen, die ein in deutscher Sprache verfaßtes Buch nicht lesen konnten oder wollten. Davon überzeugt, daß die Lehren des Judentums völlig mit den Lehren der natürlichen Religion zusammenfallen, konnte er sich sagen, daß er durch die Abfassung des Phädon einem wichtigen Anliegen auch des Judentums genuggetan habe (vgl. 203,6–7), und daß er die Erbauung, die er den zahlreichen Lesern seines Phädon bereitet, am allerwenigsten seinen Glaubensgenossen entziehen dürfe. Die hebräische Abhandlung gibt die Gedanken des Phädon in herkömmli-

cherer und schulmäßigerer Weise wieder. Sie unterscheidet sich übrigens von der früheren und bedeutenderen Schrift durch die Art, in der sie die Frage der Unsterblichkeit im engeren Sinn (s. S. XV) behandelt (s. vor allem 211,30–213,3 und Anm.). Diese Abweichung ist ein weiteres Zeugnis für Mendelssohns Absicht, das dritte Gespräch des Phädon umzuarbeiten.

Die zweite Abhandlung verdient schon darum die Aufnahme in das Corpus der philosophischen Schriften, weil sie Mendelssohns einzige ausführliche Äußerung zu dem Problem der Verbindung von Seele und Körper enthält. Die auf dieses Problem bezüglichen Darlegungen weichen freilich in keiner Weise von der Lehre der Leibniz-Wolffischen Schule ab. Anders steht es mit den Bemerkungen über Vergeltung und Strafe (231, 33 ff.), deren Verhältnis zu der Lehre Leibnizens in der Einleitung zu Mendelssohns Schrift »Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung« (im nächsten Band dieser Ausgabe) erörtert werden wird.

Die beiden Abhandlungen sind bald nach ihrem Erscheinen ins | Deutsche übersetzt worden. Es erschien uns unmöglich, die sehr mangel- *XLI*
haften Übersetzungen (ihre Titel s. u. 381 f.) in unsere Ausgabe aufzunehmen. In unserer Übersetzung haben wir uns, soweit es uns möglich war, nach dem Sprachgebrauch und der Terminologie von Mendelssohns deutschen Schriften gerichtet. |

XCVI

Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung

(1936/1962/1974)

Von dieser Schrift weiß man durch direkte Nachricht – durch die Jahresangabe auf der Titelseite des Erstdrucks in den Gesammelten Schriften, die wohl auf eine entsprechende Angabe in der nunmehr verschollenen Handschrift zurückgeht – lediglich dies, daß Mendelssohn sie im Jahre 1784 verfaßt hat. Man ist daher auch für die Erkenntnis der Umstände ihrer Entstehung gänzlich auf die Untersuchung des Inhalts angewiesen.

Die »Sache Gottes« ist eine Bearbeitung von Leibnizens »Causa Dei asserta per justitiam ejus cum caeteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam«. Sie verhält sich zu ihrer Vorlage ähnlich wie der Phädon zum Platonischen Phaidon. Auch hier übernimmt Mendelssohn den Rahmen – und das besagt im vorliegenden Falle nahezu die gesamte Disposition (vgl. die einzige Abweichung von Leibnizens dispositionellen Bemerkungen: Anm. zu § 62) – und den Teil des Inhalts, der ihm annehmbar erscheint, während er diejenigen Aufstellungen der Vorlage, welche er verwerfen zu müssen glaubt, durch die von ihm für richtig gehaltenen Lehren ersetzt. Konnte er aber im Phädon die Platonischen Äußerungen, die er für falsch oder ungenügend ansah, nur stillschweigend durch die nach seiner Meinung richtigen Lehren ersetzen, so gestattete ihm die weniger verpflichtende Form der Leibnizischen Schrift auch eine ausdrückliche Polemik gegen seine Vorlage. Etwa zwei Fünftel der »Sache Gottes« stellen eine – mehr oder minder wörtliche – Übersetzung der Leibnizischen Schrift dar: die §§ 1–55 (Anfang) entsprechen den §§ 1–55, die §§ 61–69 den §§ 60–68 der Causa Dei. Bereits in diesem Teil zeigen sich bemerkenswerte Abweichungen Mendelssohns von Leibniz. Die §§ 55–60 enthalten die aus-

drückliche Polemik gegen Leibniz. Von § 70 an ist eine umkehrbar eindeutige Zuordnung der einzelnen Paragraphen zu Paragraphen der Causa Dei nicht mehr möglich. Diese auffälligste Abweichung ist darin begründet, daß der (unverhältnismäßig ausgedehnte) letzte Unterteil der Leibnizischen Schrift (§§ 74–144) der Rechtfertigung der christlichen Sünden- und Gnadenlehre gewidmet ist. Einmal dazu entschlossen, seiner Vorlage nicht weiter, auch nicht in bestreitender Weise, zu folgen, entfernte sich Mendelssohn von ihr auch da, wo er mit ihr sachlich durchaus übereinstimmte: er gibt die | in den §§ 102–108 der Causa Dei *XCVII*
dargebotene Erörterung des Verhältnisses von menschlicher Freiheit und göttlicher Vorsehung im § 83 der »Sache Gottes« in ziemlich freier, insbesondere von Leibnizens Paragraphen-Einteilung ganz unabhängiger Form wieder. Überhaupt reproduziert der ganze Schlußteil der »Sache Gottes« (§§ 70–84), soweit er nicht der Polemik gegen das Christentum, und damit auch gegen Leibniz, gewidmet ist, großenteils Leibnizische Lehren. Aber da Mendelssohn diese Lehren an einer Stelle vorträgt, an der in der Vorlage ganz andere, nämlich eigentümlich christliche, Themen behandelt werden, so bringt er auch durch diese scheinbar bloß literarische Differenz eine sachliche Kritik an Leibniz zum Ausdruck. Im ganzen ist daher zu sagen, daß die »Sache Gottes«, die literarisch als Bearbeitung einer Leibnizischen Schrift zu kennzeichnen ist, ihrem Inhalt nach eine Auseinandersetzung mit Leibniz darstellt.

Mendelssohns Verhältnis zu Leibniz ist zu allererst das Verhältnis des Juden zum Christen. Daß Mendelssohn als Jude die Schrift Leibnizens als eines Christen bearbeitet hat, zeigt sich zunächst im einzelnen: er läßt Leibnizens Verweisungen auf christliche Quellen fort und gibt Verweisungen auf jüdische Quellen (s. die §§ 2, 3, 22, 24, 30, 34, 36, 39, 49 und die Anm.). Er begnügt sich nun aber nicht mit dieser Art von Bearbeitung, die allenfalls einer unausdrücklichen Kritik gleichkäme. Im § 60 polemisiert er ausdrücklich gegen Leibniz als einen »christlichen Weltweisen«, der als solcher gezwungen gewesen sei, die ewige Verdammnis der Gottlosen zu behaupten; im § 77 setzt er die Polemik gegen das »System einer uns bekannten Religion«, eben das Christentum, fort; im Schlußparagraphen gibt er einen Überblick über die christliche Sünden- und Gnadenlehre, um »die große Verwirrung« aufzuzeigen, »die aus der Verbindung (der) populären Begriffe mit der Philosophie hat entstehen müssen«, und den Verzicht auf die Verbindung »dieses Gemengsels von bildlichen Religionsbegriffen mit philosophischen

Spitzfindigkeiten«, d. h. auf die christliche Dogmatik, nahezulegen; während er über das »populäre System« überhaupt, d. h. über die allen Offenbarungsreligionen gemeinsame Lehre von jenseitiger Vergeltung, sagt, es enthalte »viel Wahres« (§ 57), bezeichnet er die dem Christentum eigentümlichen Vorstellungen der »Volksreligion« schlechthin als
XCVIII »falsch« (§ 84). Und diese Kritik vollzieht er auf | Grund »unsrer Religion (und) unsrer Vernunft« (§ 60). Der Ausdruck »unsre Religion« begegnet synonym mit »meine Religion«, »Religion meiner Väter«, »das Judenthum«, »die jüdische Religion« u. ä. in den durch den Streit mit Lavater veranlaßten Schriften (vgl. insbesondere Jub A, VII, 101, 34); in dem »Schreiben an Lavater« kommt auch der Ausdruck »meine Religion und meine Philosophie« vor (a. a. O., 14, 32 f.; vgl. auch 10, 26), der völlig dem Ausdruck »unsre Religion (und) unsre Vernunft« entspricht. Unter »unsre Religion« ist also unzweifelhaft das Judentum zu verstehen: Mendelssohn wendet sich in der »Sache Gottes« als Jude gegen das Christentum überhaupt und darum gegen den Christen Leibniz im besonderen.

Diese Feststellung ist von Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehungsumstände der in Rede stehenden Schrift. Der Ausdruck »unsre Religion« hat uns an die durch den Streit mit Lavater veranlaßten Schriften erinnert. Auf diese Schriften verweist bereits der Umstand zurück, daß sich in einer von ihnen, in den »Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie« (Jub A, VII, 65 ff.), Mendelssohns klarste und am meisten zusammenhängende Kritik des Christentums findet: Mendelssohn selbst hat diese Schrift geradezu als »Handschrift gegen die Religion der Christen« bezeichnet (Jub A, XVI, 153). Die »Gegenbetrachtungen« nun wären nur dann veröffentlicht worden, wenn Mendelssohn dies um der Verteidigung des Judentums willen hätte tun *müssen* (Jub A, VII, 12, 37 ff.), und sie wären wohl von ihm nie in ihrer gegenwärtigen Form veröffentlicht worden. Mendelssohn hatte den »festen Vorsatz«, die Handschrift niemals aus seinen Händen zu geben (Jub A, XVI, 153; vgl. auch VII, 305). Dieses Verhalten entsprach seinem ausdrücklichen Grundsatz, »alle Religionsstreitigkeiten zu vermeiden, und in öffentlichen Schriften nur von denen Warheiten zu sprechen, die allen Religionen gleich wichtig seyn müssen« (Jub A, VII, 10). Nur die Notwendigkeit, sein angegriffenes Judentum zu verteidigen, konnte ihm die öffentliche Stellungnahme wider das Christentum in dem »Schreiben an Lavater« abdringen. Unter diesen Umständen ist die Tatsache, daß Mendelssohn in der »Sache Gottes« das Christentum,

ohne dazu gezwungen zu sein, unzweideutig bestreitet, also angreift, – und noch dazu ausdrücklich als Jude angreift –, ein Beweis dafür, daß die Veröffentlichung dieser Schrift nicht zufällig unter|blieben ist: nach *XCIX* Mendelssohns Grundsätzen war die »Sache Gottes« nicht zur Veröffentlichung bestimmt.

Die »Sache Gottes« ist freilich nicht um der in ihr enthaltenen Kritik am Christentum willen geschrieben worden. Diese Kritik war vielmehr lediglich die Folge der Absicht, Leibnizens Causa Dei zu bearbeiten. Einmal hierzu entschlossen, mußte Mendelssohn zu den christlichen Behauptungen Leibnizens Stellung nehmen; und er konnte, falls er auf die Veröffentlichung von vornherein verzichtete, ausdrücklich und unverblümt zum Christentum Stellung nehmen. Welche Veranlassung aber hatte er überhaupt, und insbesondere gerade im Jahre 1784, Leibnizens Schrift zu bearbeiten?

Es ist die Meinung vertreten worden, die »Sache Gottes«, als ein »in Paragraphen entworfenes Bruchstück«, sei »für den zweiten Theil der Morgenstunden bestimmt« gewesen (M. Kayserling, Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke. Leipzig 1862, 440; ähnlich urteilen: Ch. A. Brandis in seiner Einleitung zu Mendelssohns philosophischen Schriften (GS, I, 90); Hettner, Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert 3, II, 234; M. Brasch, Mendelssohns Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik, Leipzig 1880, I, 501 Anm.; Jakob Auerbach, Moses Mendelssohn und das Judenthum, Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland, Braunschweig 1887, I, 8). Man hätte die Schrift schwerlich als Bruchstück bezeichnet, wenn man bemerkt hätte, daß sie eine Bearbeitung von Leibnizens Causa Dei ist: »in Paragraphen entworfen« ist bereits die Vorlage. Die »Sache Gottes« ist unfertig, es fehlt ihr die letzte Überarbeitung (s. § 46 und Anm.); aber man braucht nur den letzten Paragraphen zu lesen, um zu sehen, daß sie kein Fragment ist. Wenn sie also auch keinesfalls als Entwurf zum zweiten Teil der »Morgenstunden« angesehen werden kann, so könnte sie immerhin eine Art Studie zu diesem von Mendelssohn geplanten Buche sein. Woher weiß man denn aber, daß der Gegenstand der »Sache Gottes« – das Problem der Theodizee – der Gegenstand des zweiten Teils der »Morgenstunden« sein sollte? Jedenfalls nicht auf Grund der direkten Nachrichten, die schwerlich etwas anderes besagen, als daß Mendelssohn im zweiten Teil der »Morgenstunden« ausführlich behandeln wollte, was er in der Schrift »An die Freunde Lessings« nur in Kürze ausgeführt hat. Die »Sache Gottes« hängt also inhaltlich nicht mit den

C »Morgen|stunden« zusammen. Um ihren wahren Platz unter den Schriften Mendelssohns zu ermitteln, muß man sich des Zusammenhangs erinnern, in dem er das Problem der Theodizee, allgemeiner: der Vorsehung, am eingehendsten behandelt hat. Dieser Zusammenhang ist das Problem der Unsterblichkeit i. e. S. (s. Jub A, III. 1, XV), welches das Thema des dritten Gesprächs des Phädon ist. Dieses Gespräch war entstanden im Verfolg von Mendelssohns Versuch, die Einwände zu widerlegen, die Thomas Abbt gegen die Leibniz-Wolffische Vorsehungslehre erhoben hatte. Vor allem Herders Kritik am Phädon scheint Mendelssohn von der Unzulänglichkeit seiner Antwort auf Abbts Einwände überzeugt zu haben. Jedenfalls hatte er eine Zeitlang vor, das dritte Gespräch des Phädon umzuarbeiten. Diese Absicht hat er erst um 1780 herum endgültig aufgegeben. Aber auch zu dieser Zeit hielt er es noch für notwendig, zu den in jenem Gespräch behandelten Fragen (in den »Anmerkungen zu Abbt's freundschaftlicher Correspondenz«) erneut Stellung zu nehmen (s. Jub A, III. 1, XXXIII). Vermutlich einige Jahre früher hatte er in seiner hebräischen Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele die Erörterungen des dritten Gesprächs des Phädon weitergeführt; in dieser Abhandlung kündigt er eine Theodizee ausdrücklich an (a. a. O., XL und 208, 32–33). Hinzu kommt, daß in der »Sache Gottes« zweimal auf das dritte Gespräch des Phädon verwiesen wird (in den §§ 57 und 79), während sich in dieser Schrift keinerlei Verweisung auf eine sei es geschriebene, sei es zu schreibende Abhandlung über das Dasein und die Eigenschaften Gottes findet. Die »Sache Gottes« hängt also nicht mit den »Morgenstunden«, sondern mit dem dritten Gespräch des Phädon zusammen: sie stellt Mendelssohns letzten Versuch dar, Abbts Bedenken gegen die Vorsehungslehre der deutschen Aufklärung zu entkräften. (Vgl. die Anm. zu § 56–60 und 76.) Trotzdem war der Versuch, die »Sache Gottes« mit den »Morgenstunden« in Verbindung zu bringen, nicht durchaus abwegig. Die Verbindung besteht freilich weniger im Inhalt als in den Entstehungsumständen der beiden Schriften. Jakob Auerbach (a. a. O.) hat bemerkt, daß die »Sache Gottes« »für (Mendelssohns) Religionsgenossen bestimmt war.« Zum Beweis hierfür genügt es, auf die hebräischen Zitate in den §§ 2 und 49 hinzuweisen, wenn man bedenkt, daß Mendelssohn in keiner philosophischen Schrift, in der er sich auch an Nichtjuden
CI wendet, hebräisch zitiert. | Außerdem ist die Bezeichnung des Christentums als »eine uns bekannte Religion« (§ 77) wohl nur in einer für Juden bestimmten Schrift angebracht. Die Feststellung Auerbachs läßt eine

nähere Bestimmung zu: die »Sache Gottes« war nur für Juden, und sie war, wie gezeigt worden ist, nicht zur Veröffentlichung bestimmt; sie war also nur für jüdische Bekannte Mendelssohns bestimmt. Die Entstehung der Schrift ist für das Jahr 1784 bezeugt; d. h. ungefähr für die Zeit, in der Mendelssohn seinem Sohn Joseph philosophischen Unterricht erteilt hat. Aus diesem Unterricht sind, wie Mendelssohn im »Vorbericht« erzählt, die »Morgenstunden« hervorgegangen; wenigstens hat er den hauptsächlichen Inhalt dieser Schrift seinem häuslichen Schülerkreis vorgetragen, zu dem neben Joseph Mendelssohn noch zwei andere junge Juden gehörten; und auch die »Morgenstunden« waren, insofern sie mit dem häuslichen Unterricht in Zusammenhang standen, nicht zur Veröffentlichung bestimmt (s. Lesarten zu Morgenstunden 4, 26). Man darf also mit der Möglichkeit rechnen, daß die »Sache Gottes«, ebenso wie in gewisser Weise die »Morgenstunden«, aus Mendelssohns Absicht hervorgegangen ist, seinen Sohn Joseph »frühzeitig zur vernünftigen Erkenntniß Gottes anzuführen«.

Die »Sache Gottes« hat darum Anspruch auf besondere Aufmerksamkeit, weil sie die einzige Schrift ist, in der sich Mendelssohn mit Leibniz auseinandergesetzt hat. Leibniz war für ihn die höchste philosophische Autorität. Die ihm eigentümlichen Ansichten werden daher am schärfsten in seiner ausdrücklichen Auseinandersetzung mit Leibniz hervortreten. Diese Ansichten sind, wie vorweg bemerkt sei, nicht ihm, als diesem Individuum, eigentümlich; sie lassen sich auch nicht durchaus auf sein Judentum zurückführen; sie sind vielmehr das Gemeingut der späteren deutschen Aufklärung: in der Differenz zwischen der »Sache Gottes« und der Causa Dei kommt der Fortschritt, den die Aufklärung seit Leibniz in Deutschland gemacht hat, zu sinnenfälligem Ausdruck.

Der erste Eindruck, den man bei der Vergleichung von Mendelssohns Schrift mit ihrer Vorlage gewinnt, ist freilich, daß die Differenz zwischen Mendelssohns und Leibnizens Ansichten mit der Differenz zwischen Judentum und Christentum zusammenfällt. Bei genauerem Zusehen zeigt sich aber, daß dieser Eindruck dem Tatbestand nicht entspricht. Mendelssohn weicht von Leibniz nicht bloß | darum ab, weil er als Jude *CII*
einem Christen nicht folgen kann, sondern auch und vor allem, weil er als Weltweiser im Stil des 18. Jahrhunderts sich erheblich weiter von aller positiven Religion entfernen muß als der so viel freiere Leibniz. Es wurde hervorgehoben, daß Mendelssohn Leibnizens Verweisungen auf christliche Quellen fortläßt, bzw. durch Verweisungen auf jüdische Quellen ersetzt. Bezeichnender ist, daß er viel weniger jüdische Quellen

zitiert als Leibniz christliche, daß er insbesondere an einer Stelle, an der Leibniz ein jüdisches (biblisches) Beispiel anführt, dasselbe unerwähnt läßt (s. § 30 und Anm.). In denselben Zusammenhang gehört, daß er den religiösen Wortschatz bei weitem nicht so unbefangen verwendet wie Leibniz: er spricht lieber von »Handlungen und Bemühungen« und von »Betrachtung der göttlichen Vollkommenheiten« als von »Gebeten« (s. §§ 44 und 48 und die Anm.); er vermeidet es, von »Frommen« und »Frömmigkeit« zu reden (s. §§ 1, 61 und 69 und die Anm.); er hebt den anthropomorphischen Charakter gewisser Aussagen über Gott hervor (s. § 44 und Anm. sowie § 49). Es ist für ihn nicht so völlig gewiß wie für Leibniz, daß es sinnliche Belohnung und Bestrafung nach dem Tode gibt (s. § 52 und Anm.). Er nimmt sich zwar vor, von der Wunderfrage zu handeln; aber sie beschäftigt ihn so wenig, daß er sein Vorhaben buchstäblich vergißt (s. § 46 und Anm.; vgl. § 11 und Anm.). Dieselbe Tendenz zeigt sich vollends in seiner ausdrücklichen Kritik an Leibniz: was ihn zuerst zur Kritik nötigt, ist gar nicht eine eigentümlich christliche Lehre, sondern die angeblich von Leibniz angenommene »*allgemeine* populäre Sittenlehre …, in welcher jede Tugend nach Lohn ausgehet« (§ 55). Man kann die in Rede stehende Differenz nicht besser kennzeichnen als Mendelssohn selbst es implicite tut, indem er im § 2 »vere Orthodoxi« durch »die wahre Religion der Vernunft« wiedergibt: Mendelssohn unterscheidet sich als Mann der Vernunft von Leibniz als einem (jedenfalls seiner ausdrücklichen Absicht nach) Orthodoxen.

Die Kritik an der Orthodoxie im Namen der Vernunft tritt zunächst in Erscheinung als Kritik an der »populären Sittenlehre« im Namen einer »höheren«, einer »strengeren« Moral: wider die »populäre Sittenlehre …, in welcher jede Tugend nach Lohn ausgehet«, beruft sich Mendelssohn auf die »höhere Sittenlehre des Weisen«, derzufolge der
CIII Lohn der Tugend eben die Tugend ist (§§ 55 | bis 59; vgl. die Abweichungen von Leibniz in §§ 28 und 32). Es bleibe dahingestellt, mit welchem Recht Mendelssohn in den von Leibniz im § 54 der Causa Dei zitierten Worten (s. Anm. zu § 55) die Meinung der »populären Sittenlehre« ausgesprochen findet. Entscheidend ist, daß Leibniz im Einklang mit der christlichen Tradition, die sich ja in dieser Hinsicht nicht von der jüdischen unterscheidet, an den Stellen, an denen er sich thematisch über das Prinzip der Moral äußert, keinen Zweifel über den prinzipiellen Vorzug des amor verus vor dem amor mercenarius läßt. Und was gelegentliche Anpassungen an den vulgären Vorstellungszusammenhang angeht, so ist Mendelssohn kaum berechtigt oder auch nur ernstlich

gewillt, sie rücksichtslos zu verwerfen (vgl. § 57) – er, der kurz zuvor in »Jerusalem« gesagt hatte: »Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborene Schwachheit, und Wohlwollen wenig mehr als eine Geckerey, die wir uns einander einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke, und der Kluge sich gütlich thun und auf jenes Unkosten lustig machen könne.« (Vgl. in diesem Zusammenhang E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1873, 345.) Nicht über das Verhältnis von Tugend und Lohn denkt Mendelssohn anders als Leibniz, sondern über das Verhältnis von Laster und Strafe: der Kampf gegen die Vergeltungsmoral ist ein Kampf nicht so sehr für die Reinheit der Tugend als gegen die Härte der Strafen.

Der Kampf richtet sich vorzüglich gegen die härteste aller Strafen, gegen die ewige Verdammnis. Leibniz hatte es für gut befunden, die christliche »Glaubenslehre« von der »ewigen Verdammniß der Gottlosen« zu verteidigen. Mendelssohn verwirft sie als gänzlich unvereinbar mit der Gerechtigkeit Gottes (§ 60). Dabei übernimmt er Leibnizens Auffassung der Gerechtigkeit als einer durch Weisheit gelenkten Güte (§§ 40 f.). Trotz dieser Übereinstimmung hinsichtlich des Prinzips kommt es zu einem diametralen Gegensatz hinsichtlich der Anwendung des Prinzips auf die Frage der ewigen Strafen, weil Leibniz den Nachdruck auf das Moment der Weisheit, Mendelssohn hingegen auf das Moment der Güte legt (s. §§ 12, 36, 52 und Anm.; vgl. zu dieser typischen Abweichung der späteren Leibnizianer von Leibniz die Bemerkungen Zellers, a. a. O., 307). Das bedeutet, daß der Zweck der Schöpfung für Leibniz vorzüglich die Schönheit und Ordnung des Weltganzen ist, für Mendelssohn | hingegen vorzüglich die Glückselig- *CIV*
keit des Menschen, jedes Menschen (vgl. Théodicée, §§ 118 ff. mit Jub A, II, 319, 1–7 und Anm.; vgl. indessen z. B. Système de la nature, § 5). Daraus ergibt sich, daß für Leibniz im Aufblick zum Universum sich grundsätzlich alles Leiden rechtfertigt – ist doch alles Leiden in der universalen Ordnung gegründet und damit gerechtfertigt –, während für Mendelssohn das Leiden irgend eines Menschen ein entscheidender Einwand gegen die Vollkommenheit des Universums bleibt, wofern dieses Leiden nicht eben diesem Individuum zum Nutzen gereicht (s. §§ 1, 12, 40, 47, 50 und Anm.; vgl. aber auch die ähnliche Äußerung Leibnizens in Principes de la nature etc., § 18). Eben darum ist Mendelssohn zum Unterschied von Leibniz sentimental (s. §§ 41 und 48 und Anm.; vgl. Jub A, III. 1, XIX ff.). Und wie Leibniz im Aufblick zum Universum alles Leiden rechtfertigen kann, so namentlich auch das

äußerste Leiden, die ewige Verdammnis, die freilich unmöglich wird, wenn, wie Mendelssohn annimmt, der durch keine menschliche Verfehlung zu erschütternde Zweck der Schöpfung die Glückseligkeit jedes menschlichen Individuums ist (§§ 60, 77 und 82; vgl. Jub A, III. 1, 102). Aus Mendelssohns Begriff von der Güte Gottes ergibt sich insbesondere die Leugnung einer bloß vergeltenden Strafgerechtigkeit: Gott bestraft jedes Individuum, das er bestraft, stets auch zu dessen eigener Besserung, er straft also keinen Sünder ewig (vgl. auch Jub A, III. 1, 231 f. und Anm.). Leibniz hingegen kann, dank seiner Überzeugung vom Vorrang des Universums und somit der Kontemplation, außer der »justice corrective« eine »justice punitive, qui est proprement vindicative« anerkennen, »qui contente non seulement l'offensé, mais encore les sages qui la voient: comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits … C'est ainsi que les peines de damnés continuent, lors même qu'elles ne servent plus â détourner le mal« (Théodicée, §§ 73 f.).

Leibniz hat an die ewige Verdammnis, so wie sie von der christlichen Überlieferung verstanden wurde, freilich nicht geglaubt (s. bes. Théodicée, § 272). Die Tatsache, daß er dennoch die kirchliche Lehre verteidigen konnte, hat ihren letzten Grund in eben derjenigen Überzeugung, welche den Inhalt seiner Verteidigung ausmacht: in der Überzeugung vom unbedingten Vorrang der Schönheit und Ordnung des
CV Ganzen vor dem Glück der Teile, also auch der Men|schen, und in der davon untrennbaren Überzeugung, daß die Glückseligkeit in der Anschauung der universalen Ordnung besteht. Denn mit dem Ideal der Kontemplation ist die Aufspaltung des Menschengeschlechts in die »Weisen« und die »Menge« gegeben, und damit die Anerkennung einer zwiefachen Art der Mitteilung von Wahrheiten, einer esoterischen und einer exoterischen. Eine solche Unterscheidung konnte Mendelssohn nicht vorbehaltlos anerkennen; seine Voraussetzungen zwangen ihn zur Popularphilosophie (vgl. seine Kritik an »Ernst und Falk« im Brief an Lessing vom 11. Nov. 1777). Die Anerkennung oder Leugnung der fundamentalen, natürlichen Rangordnung steht in einer gewissen Beziehung zur Anerkennung oder Leugnung der durch Gewohnheit legitimierten Subordinationsverhältnisse. Den Gedanken vom unbedingten Vorrang der Schönheit und Ordnung des Ganzen vor dem Glück der Teile hat Leibniz in einem in dieser Hinsicht sehr belehrenden Gleichnis ausgedrückt. Bayle hatte gegen jenen Gedanken eingewandt, daß ein Fürst von wahrhafter Seelengröße der großartigen Architektur die be-

queme vorziehe: er werde dafür Sorge tragen, daß in der von ihm zu erbauenden Stadt die Einwohner alle Arten von Bequemlichkeiten finden. Dagegen bemerkt Leibniz, daß im Konfliktsfall der Schönheit des Aufbaus des Palastes »die Bequemlichkeit einiger Domestiken« aufzuopfern sei (Théod., § 215). Daß Mendelssohn nicht Leibnizens höfisch-großartigen, sondern Bayles bürgerlichen Geschmack teilt, bedarf keines Beweises. Aber wenn es eines Beweises bedürfte, so würde man ihn vielleicht gerade in seiner Bearbeitung der Causa Dei finden können. Es verdient jedenfalls bemerkt zu werden, daß er es für nötig hält, zu Leibnizens gelegentlichem Beispiel von duellierenden Soldaten ein Beispiel von einem »Handlungsdiener« hinzuzufügen (s. § 67 und Anm.).

Als die radikale Voraussetzung, durch deren Anerkennung Mendelssohn in Gegensatz zu Leibniz gerät, zeigt sich, solange man innerhalb von Mendelssohns eigenem Gesichtskreis bleibt, der Glaube an den Vorrang der Güte als einer nicht anspruchsvollen, sondern »milde ausspendenden«, »zärtlichen« Liebe vor jedem anderen göttlichen Attribut. Zwischen dem Rekurs auf die so verstandene Güte Gottes und der Entfernung von der positiven Religion, von der vorhin die Rede war, besteht ein Zusammenhang, der sich aus Men|delssohns eigenen Äußerungen nicht genügend verstehen läßt. Die Isolierung der göttlichen Güte war eine Reaktion gegen die Isolierung der göttlichen Herrschergewalt und Ehre, wie sie namentlich vom supralapsarischen Calvinismus vollzogen worden war. Da sich die Wortführer dieser »despotischen« Gottesvorstellung auf die in der Bibel begründete Überlieferung, insbesondere auch auf die jüdische, nicht ohne den Anschein einiger Berechtigung beriefen, so schien es für die extremen Gegner keinen anderen Weg zu geben als den, der positiven Theologie der Souveränität und Ehre eine von aller positiven Theologie unabhängige, natürliche Theologie der puren Güte entgegenzusetzen. Diese Entgegensetzung hatte Bayle vollzogen. Aus dem Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens deduzierte er, daß Gott die Welt allein aus Güte und also nur um der Glückseligkeit, der Leidenslosigkeit der Menschen willen habe erschaffen können, und daß daher, in Anbetracht der göttlichen Allmacht und Allweisheit, die ganze Schöpfung tatsächlich dem Zweck der Glückseligkeit der Menschen dienen müsse. Aus seinem Begriff von der »bonté idéale« ergab sich ihm insbesondere die Elimination der göttlichen Strafgerechtigkeit: »comme tout doit être heureux dans l'empire d'un souverain être infiniment bon et infiniment puissant, les peines n'y

CVI

doivent point avoir lieu«. Vom allgütigen Gott gilt a potiori, was von gütigen Vätern gilt; gütige Väter nun würden ihre Kinder nicht mit Ruten züchtigen, wenn sie überzeugt wären, daß »une complaisance sans bornes« das wirksamere Erziehungsmittel sei: »Ils se serviroient du sucre, et de tout ce qui seroit le plus (au goût de l'enfant), s'ils espéroient de trouver là un meilleur remede.« (Dictionnaire, art. Origène, rem. E. – Wie Mendelssohn sich überhaupt von Leibniz in Richtung auf Bayle entfernt, so namentlich auch in seinen Äußerungen über die göttliche Strafgerechtigkeit; vgl. im § 57 das wiederholte »allenfalls«, sowie in Jub A, III. 1, 123 unten die ausdrückliche Erwähnung des Lohnes bei gleichzeitiger Verhüllung der Strafe.) Nun hatte Bayle selbst freilich die erwähnte Deduktion auf seine versuchende und versucherische Weise gemeint: er war sich darüber im klaren, daß die apriorische Deduktion an der Erfahrung des menschlichen Leidens zuschanden wurde, daß er also durch jene Deduktion nicht bloß die positive (christliche), sondern auch die natürliche Theologie dem Zweifel aussetzte; gestand er doch,
CVII daß die Erfahrung zum Unterschied von | der apriorischen Deduktion nicht für die Theologie der puren Güte, sondern für den Dualismus im Sinne Marcions oder der Manichäer spricht (art. Marcionites, rem. F, und art. Manichéens, rem. D.). Mit anderen Worten: die Theologie der puren Güte, welche die Strafgerechtigkeit ausschließt, war nur durchführbar, wenn man die »weltflüchtigen« Tendenzen der christlichen Tradition zum gnostischen Extrem steigerte. Es war als Antwort auf Bayles Skepsis, daß Leibniz seine Theodizee ersann. Es gelang ihm, die natürliche Theologie zu restituieren, indem er Bayles Prinzip der puren Güte nicht zwar durch das Prinzip der Souveränität und Ehre, auch nicht durch das Prinzip der Gerechtigkeit, sondern durch das Prinzip der Weisheit, d. h. der Rücksicht auf die Schönheit und Ordnung des Universums, restringierte (s. bes. Théod., § 151; vgl. dagegen Kant, Kritik der praktischen Vernunft, ed. Vorländer, 166 f.). Die natürliche Theologie der durch Weisheit gelenkten Güte wurde nicht, wie die natürliche Theologie der puren Güte, durch die Erfahrung dementiert, sondern geradezu durch die Erfahrung bestätigt: durch die neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaft (vgl. Causa Dei, § 143). Und indem Leibniz aus seiner natürlichen Theologie der durch Weisheit begrenzten Güte den Schluß zog, daß die Welt, d. h. »diese« Welt, die beste aller möglichen Welten sei, gelang es ihm, die mit der Theologie der puren Güte verknüpften »weltflüchtigen« Tendenzen nicht nur aufzuhalten, sondern zu entwurzeln: die Welt hörte auf, jenes »Jammerthal« zu sein,

von dem »eine Menge trübsinniger Enthusiasten« so viel zu reden gewußt hatte. (Vgl. Jub A, II, 102, sowie Jerusalem, Berlin 1783, I, 15 f.) Im gegenwärtigen Zusammenhang kommt aber alles darauf an, daß Leibniz die Restitution der natürlichen Theologie vollzogen hatte, indem er die Güte durch die Weisheit und nicht durch die Gerechtigkeit begrenzt sein ließ. Denn eben damit erkannte er der Sache nach die Elimination der göttlichen Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit an, welche wenn nicht die ursprüngliche Absicht, so jedenfalls das Ergebnis von Bayles Deduktion gewesen war. Ja er gab jener Elimination erst ein sicheres Fundament, indem er den klassischen Begriff der Gerechtigkeit als eines beständigen Willens, jedem das ihm Gebührende zuzuerteilen, verwarf: durch seinen Begriff der Gerechtigkeit als der durch Weisheit gelenkten Güte wurde das eigentümliche Wesen der Gerechtigkeit in die beiden Momente der Weisheit und Güte aufge|löst und damit verflüch- *CVIII*
tigt. Diese Modifikation des Gerechtigkeitsbegriffs mochte immer – so namentlich auch von Mendelssohn – als eine formale Verbesserung der angeblich formal unzulänglichen klassischen Definition ausgegeben werden (s. Jub A, II, 291, 29 ff. und Anm.); in Wahrheit hatte sie einen revolutionären Charakter, wie von den Gegnern klar erkannt (s. Wolffs Polemik gegen dieselben in Theol. natur., I, § 1067 n.) und von den Anhängern gelegentlich wenigstens angedeutet wurde. (Vgl. Jub A, VII, 73, 6–7 und dazu die folgende Äußerung von Mendelssohns Freund Eberhard in seiner »Neuen Apologie des Sokrates«, I, Berlin und Stettin 1776, 123: »Eine aufgeklärte Philosophie erkennet in Gott *keine* Gerechtigkeit *außer* seiner wesentlichen Güte, sofern sie durch Weisheit gelenkt wird.«) Was insbesondere die göttliche Strafgerechtigkeit angeht, so machte Leibniz zwar den Versuch, sie aufrechtzuerhalten, indem er sich auf die rächende Gerechtigkeit berief; tatsächlich aber war es ihm infolge der Übernahme der Voraussetzungen seiner Gegner unmöglich, den eigentümlichen Sinn der Strafe zu behaupten: die Strafe, sofern sie mehr ist als bloße Dressur, wurde ihm zu einem schlechtweg schönen Schauspiel. Im ganzen darf man daher sagen, daß Leibniz, indem er das Prinzip Bayles erheblich restringierte, die Durchführbarkeit dieses Prinzips gewährleistete. Eben darum ist der Gegensatz zwischen Leibniz und Mendelssohn nicht so radikal, wie er zunächst sich darstellt.

Die natürliche Theologie wurde so, wie sie von Leibniz restituiert worden war, von Mendelssohn zunächst einmal in Bausch und Bogen übernommen: Voltaires »Candide«, der eine verhüllte Verteidigung von Bayles »Manichäismus« gegen Leibnizens »Optimismus« ist – Martin,

die vernünftigste Person des Romans, ist Manichäer, und er ist «un pauvre savant qui avait travaillé dix ans pour les libraires à Amsterdam« (vgl. ch. 19 und 20) –, fand ihn ganz auf Leibnizens Seite (Jub A, I, 356 ff.; vgl. die 15. Vorlesung der »Morgenstunden«). Und als Abbt die Vorsehungslehre der Leibniz-Wolffischen Aufklärung wiederum im Namen Bayles angriff, beschwor er ausdrücklich den »Geist des großen Leibnitz«. Aber weil Leibnizens Leistung für ihn ein selbstverständlicher Besitz war, weil er daher glauben konnte, daß durch dieselbe sowohl der Aberglaube als auch der Unglaube ein für allemal überwunden seien, darum konnte sich das von Bayle in Anspruch genommene Prinzip der
CIX pu|ren Güte, das in der Théodicée »aufgehoben« war, wieder bis zu einem gewissen Grade verselbständigen und damit jenen Gegensatz zu Leibniz bewirken, von dem zuvor die Rede war. Die Form, in der sich diese Verselbständigung vollzog, war nun aber wiederum entscheidend durch Leibniz bestimmt. Ein Zeichen dafür ist, daß Mendelssohn den zentralen Vorbehalt, den er gegenüber Leibnizens Rechtfertigung alles Leidens, auch des äußersten Leidens, zu erheben hat – er trägt ihn in keiner anderen Schrift so nachdrücklich und so präzis vor wie eben in der »Sache Gottes« (§§ 60, 76, 78, 79 und 82) – vorzüglich in solchen Ausdrücken geltend macht, deren Leibnizische Herkunft nicht zu verkennen ist. Wenn er wider die »Entschuldigung, daß das Übel in den Theilen zu der Vollkommenheit des Ganzen gehöre«, einwendet, daß »jedes empfindende und denkende Wesen ein System für sich ist, in dem Daseyn sein eigenes Interesse hat, also ohne Ungerechtigkeit nicht leiden kann, damit einem anderen wohl sey«, daß das Ich gleichsam ein Atom ist, das »seinen eigenen Lauf der Bestimmungen hindurchwandelt«, so verdankt er die Möglichkeit hierzu Leibniz, der eine »spontanéité peu connue jusqu'ici« der Monaden, «qui sont les seuls et vrais atomes de la nature«, entdeckt (Théod. §§ 59 und 89) und die Monaden als selbstgenugsame, als von allen äußeren Ursachen unabhängige Wesen verstanden hatte. Und sogar wenn Mendelssohn von den »einzelnen selbständigen Wesen« sagt, daß sie »an einen fernern Fortgang zu höhern Vollkommenheiten gleichsam einen gerechten Anspruch haben« (§ 79), wenn er also Geschöpfen einen absoluten Anspruch, einen Anspruch auch gegenüber Gott, beinahe zuerkennt, so geht er auch damit nicht über Leibniz hinaus. Denn auch Leibniz hatte gesagt: »dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu en règlant les autres dès le commencement des choses ait regard à elle.« (Monadologie, § 51. Vgl. auch § 54. – Auf die Bedeutung dieses Gedankens für das Verständ-

nis der Leibnizischen Philosophie wurde Mendelssohn durch Boscovich hingewiesen, zu dessen im Anhang zur »Philosophia naturalis« entwickelter Kritik er im 56. Litteratur-Brief, vom 20. September 1759, folgendermaßen Stellung nimmt: »Von dem System der besten Welt hat Hr. Boscovich ganz seltsame Gedanken. Er glaubt, wir würden, wenn dieses die beste Welt wäre, nicht nöthig haben, Gott für unser Daseyn zu danken; denn er würde uns ja wegen unsers Verdienstes | zum Daseyn *CX*
haben rufen müssen, weil die anderen Geschöpfe, die er in ihrem Nichts gelassen, nicht so gut zur besten Welt sich schicken, als wir. Wenn man ihm auch das *müssen* wollte hingehen lassen, das hier doch noch einer wichtigen Einschränkung bedarf; was für Begriffe hat Hr. Boscovich von der Dankbarkeit!« – Vgl. auch Kants Auslegung von Genesis 3, 22 in »Muthmaßlicher Anfang der Weltgeschichte«.) Außerdem hatte Leibniz insbesondere allen vernünftigen Geistern die unverlierbare Qualität von Bürgern im Staate Gottes zuerkannt. Vor allem aber hatte er durch die Auflösung des klassischen Gerechtigkeitsbegriffs, in welchem sich der ursprüngliche Sinn von Gerechtigkeit als Gehorsam gegenüber dem Gesetz erhalten hatte, denjenigen Prozeß erheblich gefördert, welcher auf die Zurückdrängung des Gesetzes als der Verpflichtung zugunsten des Rechtes als des Anspruchs abzielte. Was Mendelssohn von Leibniz in diesem Punkte unterscheidet, ist vielmehr lediglich dies, daß er, der Verfasser von »Jerusalem«, an den praktischen Konsequenzen, die sich aus der Veränderung der Grundbegriffe ergeben mußten, d. h. an der Rückforderung der Menschenrechte, unvergleichlich stärker interessiert war als sein Lehrer.

XI

Einleitung zu »Morgenstunden« und »An die Freunde Lessings«

(1937/1974)

Diese beiden Schriften stehen entstehungsgeschichtlich und sachlich in einem so engen Zusammenhang, daß man sie nicht gesondert betrachten kann: die Schrift »An die Freunde Lessings« ist, wie man mit einem gewissen Rechte sagen darf, der zweite Teil der »Morgenstunden«. |

XII

I. Entstehungsgeschichte

Die »Morgenstunden« haben zwei voneinander völlig unabhängige Entstehungsgründe, deren zufällige Vereinigung es bewirkt hat, daß das Werk seine nunmehrige Form annahm, und insbesondere zur Folge hatte, daß an die Stelle des zweiten Teiles die Schrift »An die Freunde Lessings« treten konnte.

Der offensichtliche Entstehungsgrund ist in Mendelssohns Absicht zu suchen, die Beweise für das Dasein Gottes auf eine gefällige, dem Zeitgeschmack zusagende Weise vorzutragen. Bereits in seiner frühesten Zeit hatten ihn »einige überreden (wollen, er) sollte die ganze Metaphysik nach (seiner) Art abhandeln« (an Lessing, 10. Januar 1756). Etwa sechs Jahre später entwickelte er die Prinzipien der natürlichen Theologie in der »Abhandlung über die Evidenz«, aber eben doch nicht »nach seiner Art«. Zudem war er mit dieser Schrift aus anderen Gründen von Anfang an nicht ganz zufrieden (s. Jub A, II, XLVII). Die Veröffentlichung des »Phädon« hatte zwei bestimmtere Anregungen zur Folge. Iselin äußerte den »glücklichen Einfall, den Beweis für die Immaterialität der Seele in einen Beweis für die Immaterialität und

Einheit Gottes zu verwandeln«. Mendelssohn hielt »die Ausführung für möglich und auch für sehr nützlich« (an Iselin, 10. September 1767). Die Spuren dieser Anregung sind in der 13. und in der 16. Vorlesung der »Morgenstunden« noch zu erkennen (s. 111, 25–113, 6 und 141, 20 ff., sowie die Anm.). Die Veröffentlichung des »Phädon« hatte die weitere Folge, daß der damalige Erbprinz von Braunschweig Mendelssohn gegenüber den Wunsch äußerte, »über das Daseyn Gottes einen ähnlichen Tractat ausgearbeitet zu sehen« (an den nunmehrigen Herzog von Braunschweig, Herbst 1785). »Ein ähnlicher Tractat« – das bedeutet möglicherweise: ein Dialog. Tatsächlich sind die »Morgenstunden« wenigstens teilweise in Gesprächsform abgefaßt (vgl. namentlich die 4. und die 15. Vorlesung). Diese und ähnliche Anregungen hätten Mendelssohn jedoch schwerlich dazu veranlaßt, sich nochmals eingehend mit den Beweisen für das Dasein Gottes zu befassen. Der Zwang hierzu erwuchs ihm – so berichtet er im »Vorbericht« zu den »Morgenstunden« – aus seiner Pflicht, seinen heranwachsenden Sohn Joseph »frühzeitig zur vernünftigen Erkenntniss Gottes anzuführen«. Wie er daselbst weiter erzählt, hat er seinem | Sohn und zwei anderen jungen Leuten teils *XIII*
in Unterredungen, teils in zusammenhängenden Vorlesungen die Wahrheiten der natürlichen Religion entwickelt: »auf solche Weise«, so versichert er, seien die »Morgenstunden« entstanden. Man hat über diesen häuslichen Unterricht mehrere weitere Nachrichten, von denen die zwei wichtigsten hier angeführt seien. Nicolai erzählt in seinem Nachruf auf Mendelssohn (den ich nach dem Auszug bei J. Heinemann, Moses Mendelssohn, Leipzig 1831, 1–8, zitiere), Mendelssohn habe seinem ältesten Sohn »und einigen anderen hoffnungsvollen Leuten seiner Nation in einigen Morgenstunden die Anfangsgründe seines philosophischen Systems mündlich erklärt«. Laut der Erzählung von Joseph Mendelssohn in der Einleitung zu den »Gesammelten Schriften« (I, 32) hat Mendelssohn »in den Stunden von fünf bis neun des Morgens seinem Schwiegersohn, seinem ältesten Sohn und dessen Schulkameraden, dem nachmaligen Königl. Kapellmeister Wessely, Unterricht in philosophischen Gegenständen gegeben und ihnen dann [im unmittelbaren Anschluß an die einzelnen Unterrichtsstunden oder nach Abschluß des gesamten Unterrichts?] jenes Werk (sc. die »Morgenstunden«) in die Feder dictirt.« Die Nachrichten sind zu unbestimmt, als daß man ihnen entnehmen könnte, in welchem Jahre der häusliche Unterricht stattgefunden hat. Das frühestmögliche Datum dürfte 1783 sein. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß der Unterricht erst gegen Ende

1784, wenn nicht gar zu einem noch späteren Zeitpunkt begonnen hat (vgl. Anm. zu Morgenstunden 4, 10–25). Wie dem auch sei, jedenfalls ließe sich aus dem Anlaß des häuslichen Unterrichts, oder aus Mendelssohns Absicht, sich nochmals eingehend mit der natürlichen Theologie zu befassen, zwanglos die Entstehung des bei weitem größeren Teiles der »Morgenstunden« – der Vorlesungen I–XII und XVI bis XVII – erklären. Und nicht nur dies; einige Andeutungen Mendelssohns lassen erkennen, daß auch der von ihm geplante zweite Teil des Werkes bis zu einem gewissen Grade die Bezeichnung »Vorlesungen über das Daseyn Gottes« verdient hätte. Mendelssohn wollte in der »Fortsetzung (seiner) Morgenstunden« von der populären Erkenntnisart des Daseins Gottes, d. h. insbesondere vom teleologischen Gottesbeweis, handeln (vgl. An die Freunde Lessings 199, 6–7 und 212, 35 ff., sowie Morgenstunden 72, 37–73, 4 und 91, 32–34 mit Jub A, II, 311, 21–313, 33; vgl. ferner
XIV den Brief an | Hennings vom 5. 11. 1785; nach der Angabe Nicolais im Nachruf auf Mendelssohn sollte der 2. Teil der »Morgenstunden« freilich die Anwendung der natürlichen Theologie auf Naturrecht und Sittenlehre bringen). Demgemäß hat man sich den Plan der »Morgenstunden«, insofern sie nichts anderes als Vorlesungen über das Dasein Gottes sein sollten, so vorzustellen, daß der erste Teil die wissenschaftlichen, der zweite Teil hingegen die populären Beweise zu behandeln bestimmt war. Der ausgeführte erste Teil entspricht jedenfalls diesem Plan: der Hauptteil dieses Teiles ist überschrieben »*Wissenschaftliche* Lehrbegriffe vom Daseyn Gottes«. In der Vermutung hinsichtlich des unausgeführt gebliebenen zweiten Teiles wird man bestärkt durch die Beobachtung, daß Mendelssohn, der bereits in der »Abhandlung über die Evidenz« die populären Gottesbeweise einer ausführlichen Erwähnung gewürdigt hatte (s. Jub A, II, ebda.), sich auf dem Wege von dieser Schrift zu den »Morgenstunden« der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, und damit der Bevorzugung der populären Beweise, erheblich genähert hatte; er mußte also nunmehr an einer ausführlichen Erörterung dieser Beweise unvergleichlich stärker interessiert sein. – Mehr kann und braucht über die Entstehung der »Morgenstunden« als eines Traktats vom Dasein Gottes nicht gesagt zu werden. Denn die »Morgenstunden« wären niemals veröffentlicht (s. Morgenstunden 4, 23–26 und die Lesarten z. St.), sie wären niemals ausgearbeitet, ja sie wären niemals konzipiert worden, wenn nicht ein anderer, dringlicherer Anlaß Mendelssohn hierzu genötigt hätte.

Der verborgenere und eigentliche Entstehungsgrund der »Morgen-

stunden« war eine Folge von Mendelssohns Plan, »Etwas über Lessings Character« zu schreiben. Dieser Plan war alsbald nach Lessings Tode aufgetaucht, und Mendelssohn hatte die Absicht, ihn im Sommer 1781 auszuführen (an Herder, 18. Mai 1781). Mendelssohn machte zwar einige vorläufige Aufzeichnungen, aber zu einer Ausarbeitung der Schrift kam es nicht: als Elise Reimarus, die Tochter des Verfassers der Wolfenbüttler Fragmente und eine Freundin Lessings, ihn im März 1783 in Berlin besuchte, mußte er ihr versprechen, »mein Wort wegen des Etwas über Lessings Character zu halten.« Das Gespräch der Elise Reimarus mit Mendelssohn, das diesen zur Ausarbeitung der Lessing-Schrift antreiben sollte, hatte die unvorhersehbare Folge, daß diese Schrift niemals zustandekam. | Elise Reimarus hielt es nämlich für *XV*
unbedenklich, ihren Freund Friedrich Heinrich Jacobi über ihres Freundes Moses Mendelssohn Vorhaben zu unterrichten. Da ergriff Jacobi die Gelegenheit, Mendelssohn durch Elise Reimarus wissen zu lassen, »daß Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war.« Aus dieser Mitteilung erwuchs eine der denkwürdigsten Auseinandersetzungen des deutschen 18. Jahrhunderts, die u. a. zur Folge hatte, daß an die Stelle der geplanten Lessing-Schrift die unmittelbar oder mittelbar von Lessing handelnden Teile der »Morgenstunden« – die Vorlesungen XIII–XV –, oder vielmehr die »Morgenstunden« als Ganzes, und die Schrift »An die Freunde Lessings« traten. Geradezu besteht die Bedeutung dieser beiden Schriften vorzüglich darin, daß sie zu den wichtigsten Dokumenten jener denkwürdigen Auseinandersetzung gehören – einer Auseinandersetzung, die von Anfang an durch die Voreingenommenheiten der beiden beteiligten Männer belebt und verfälscht wurde.

Mit einer Falschheit Jacobis wurde sie eingeleitet. In seinem Brief an Elise Reimarus vom 21. Juli 1783 heißt es: »ich (wollte) Sie von etwas sehr wichtigem – von unseres Freundes Lessing letzten Gesinnungen unterhalten …, um es Mendelssohn, wenn Sie es für gut finden, mitzutheilen. – Sie wissen vielleicht, und wenn Sie es nicht wissen, so vertraue ich Ihnen hier unter der Rose der Freundschaft, daß Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war. Es wäre möglich, daß Lessing diese Gesinnungen gegen mehrere geäußert hätte; und dann wäre es nöthig, daß Mendelssohn in dem Ehrengedächtnisse, das er ihm setzen will, gewissen Materien entweder ganz ausweiche, oder sie wenigstens äußerst vorsichtig behandelte. Vielleicht hat sich Lessing gegen seinen lieben Mendelssohn eben so klar als gegen mich geäußert; vielleicht auch nicht, weil er ihn lange nicht gesprochen, und sehr ungern

Briefe schrieb. Ihnen, meine Traute, sey es hiemit anheim gestellt, ob Sie Mendelssohn hievon etwas eröffnen wollen oder nicht. Umständlicher kann ich aber für diessmal nicht von der Sache schreiben.« In dieser Briefstelle folgt eine Unaufrichtigkeit auf die andere. Jacobi stellt es Elise Reimarus anheim, nach ihrem Gutdünken Mendelssohn von seiner Mitteilung Kenntnis zu geben oder nicht; er weist aber so nachdrücklich auf die Wichtigkeit und Dringlichkeit seiner Mitteilung hin, daß er in
XVI Wahrheit seiner Korrespondentin keine Wahl | läßt. Er behandelt die Mitteilung als ein Geheimnis, das er nur unter der Rose der Freundschaft anvertraut, und zwei Jahre später zerrt er selbst, mit Elise Reimarus zu reden, »das ganze Detail (des) freundschaftlichen Gesprächs«, das er mit Lessing über den Spinozismus geführt hatte, in die Öffentlichkeit. Er gibt Mendelssohn den freundschaftlichen Rat, »gewissen Materien« entweder ganz auszuweichen oder sie nur mit der äußersten Vorsicht zu behandeln, und als Mendelssohn in den »Morgenstunden« eben diesen Rat befolgt, macht er diesem die heftigsten Vorwürfe wegen seines »frommen Betrugs«: »Offenbar wollte Mendelssohn, daß (die Wahrheit) nicht an den Tag käme. Wenn ja etwas von ihr verlautet hätte, so sollte es nun wieder vertuscht, und allem künftigen Gerücht von ihr gesteuert werden.« (Scholz LXXXIX. – Betr. die Jacobi-Zitate vgl. die Vorbemerkung zu den Anm. zu »An die Freunde Lessings«.) Jacobi gibt vor, nicht zu wissen, ob Lessing sich gegen »seinen lieben Mendelssohn« eben so offen geäußert wie gegen ihn selbst; dabei war ihm keine Tatsache lebhafter gegenwärtig als die, daß Lessing über den in Rede stehenden Gegenstand mit Mendelssohn so gut wie nicht gesprochen hatte (s. An die Freunde Lessings 193, 4 ff.). Jacobi läßt in keiner Weise durchblicken, daß seine Mitteilung Mendelssohn unangenehm sein mußte, und dabei war er von nichts mehr überzeugt als davon, daß sie Mendelssohn im höchsten Grade verdriessen würde (s. An die Freunde Lessings 189, 7 und Anm.). Und vollends: Jacobi kann dieses Mal nicht umständlicher von der Sache schreiben; denn würde er dies tun, würde er sofort den ausführlichen Bericht über seine Gespräche mit Lessing vorlegen, so würde Mendelssohn sich vielleicht von vornherein angemessen verhalten, und Jacobi würde nicht zu seinem Ziel gelangen. Jacobis Mitteilung ist eine Falle, in die Mendelssohn nun allerdings auf die von Jacobi gewünschte Weise gegangen ist.

Welches war nun aber das Ziel, das Jacobi durch seine unaufrichtige Mitteilung an Mendelssohn zu erreichen versuchte? Warum hat er, der richtig voraussah, daß Mendelssohn mit dieser Mitteilung nichts »an-

fangen« konnte, nicht seinerseits, ohne mit Mendelssohn in Verbindung zu treten, die Gespräche mit Lessing veröffentlicht? Man wird schwerlich anzunehmen haben, daß er das Odium der Veröffentlichung vertraulicher Gespräche scheute: seine kurze Zeit vorher erschienene Schrift: »Etwas das Lessing gesagt hat« beweist, daß der|artige Bedenken ihn *XVII*
nicht zurückhielten. Bei weitem wahrscheinlicher ist, daß er den allem Streit abholden Mendelssohn zu einer Auseinandersetzung zwingen wollte, die über kurz oder lang vor das Forum der Öffentlichkeit gebracht werden mußte, und in der ihm, wie er sich schmeicheln durfte, der Sieg von vornherein gewiß war. Warum aber lag ihm an einer öffentlichen Auseinandersetzung mit Mendelssohn, an einer öffentlichen Niederwerfung Mendelssohns?

Die für Mendelssohn bestimmte Mitteilung an Elise Reimarus hat eine längere Vorgeschichte, die weit davon entfernt ist, völlig aufgehellt zu sein, von der man aber doch gerade so viel zweifelsfrei weiß, um Jacobis Verhalten begreifen zu können. Jacobi, zu der Zeit, als er den Streit mit Mendelssohn einleitete, vierzig Jahre alt, also etwa vierzehn Jahre jünger als Mendelssohn, hatte von 1773 an im »Teutschen Merkur« eine Reihe von Aufsätzen vorwiegend politischen Inhalts, sowie frühere Fassungen seiner Romane »Allwill« und »Woldemar« veröffentlicht. Im Jahre 1781 hatte er einen Teil dieser Arbeiten in einen Band »Vermischte Schriften. Erster Theil« vereinigt herausgegeben; ein Exemplar dieses Bandes hatte er Mendelssohn gewidmet (s. Zeitschrift für die Geschichte der Juden, hrsg. v. L. Geiger, IV, 304; Mendelssohns Kenntnis des »Allwill« wird durch seinen Brief an Hennings vom 25. Juni 1782 bezeugt); es ist nicht ausgeschlossen, daß es daraufhin, in demselben Jahre noch, zu einem ersten Meinungsaustausch zwischen Mendelssohn und Jacobi kam. Im darauffolgenden Jahre veröffentlichte Jacobi seine Abhandlung »Etwas das Lessing gesagt hat« (WW, II, 325–388), die eine Auseinandersetzung zwischen ihm und Mendelssohn zur Folge hatte, und die außerdem in ihrem Inhalt auf die Thesen von Jacobis Spinoza-Briefen vorausweist. Eine kurze Kennzeichnung der Absicht und der Denkform, die sich in dieser Abhandlung zeigen, ist daher zum Verständnis der Entstehung der »Morgenstunden« unerläßlich.

An eine Äußerung anknüpfend, die Lessing ihm gegenüber mündlich getan hatte, und im Sinne dieser Äußerung des Verfassers der »Emilia Galotti«, verlangt Jacobi, daß die Kritik am päpstlichen Despotismus zur Kritik an jeglichem Despotismus, d. h. namentlich am fürstlichen erweitert werde. Diese Kritik ist getragen von derjenigen politischen

Gesinnung, welche man später Liberalismus genannt hat; sie ist geleitet
XVIII von dem Ideal des Rechtsstaates, in dem | der Herrscher an das positive Recht, an die positiv-rechtliche Regelung namentlich der Eigentumsverhältnisse, unbedingt gebunden ist (»Sicherheit des Eigenthums, in dem ausgedehntesten Verstande, und schlechterdings im allerhöchsten Grade« – 347). Jacobi begründet dieses Ideal durch Rekurs auf das Wesen von Religion und Tugend, zuletzt auf die das Wesen des Menschen ausmachende Vernünftigkeit (wobei er, wie allein schon die Zitate aus Hobbes beweisen, »Vernunft« noch ganz im Sinne der Aufklärung versteht): wahre Religion und wahre Tugend sind ihrem Wesen nach freiwillig, nicht erzwingbar; der Mensch bedarf nicht, sofern er von der Vernunft geleitet ist, sondern nur, sofern er den Leidenschaften unterworfen ist, einer »förmlichen Gesetzgebung«, eines »Systems des Zwangs« (346). Aus dieser Voraussetzung folgert er also nicht, daß der Staat die zu echter Tugend unfähige Menge zu einem tugendmäßigen Verhalten zwingen müsse, sondern, im Gegenteil, daß der Staat keinen anderen Zweck haben dürfe als den bloß »negativen« der »Beschirmung«, d. h. als den Schutz eines jeden im freien Gebrauch seiner Kräfte, insbesondere auch im freien Spiel seiner Leidenschaften: in dem Staat, der nach Jacobis Grundsätzen errichtet wäre, hätten »selbst die Leidenschaften jedes einzelnen Gliedes ein weit freyeres Spiel als in den andern Staaten; denn hier würde nichts verhindert mit Gewalt, als nur, was das Eigenthum verletzte.« Die Voraussetzung dieser erstaunlichen Folgerung aus dem Grundsatz von der Freiwilligkeit der Tugend ist die Annahme elementarer Rechte der Menschen, unbedingter Ansprüche, die der Ursprung und der Rechtsgrund des Staates seien und in deren Dienst die Pflichten ständen: Jacobis Ideal ist »eine Gesellschaft, welche einzig und allein vereinigt wäre: Um die Sicherheit von allen Rechten durch die Erfüllung aller Pflichten zu erhalten, ohne welche diese Rechte nicht bestehen und nicht gelten können« (387). Die Anerkennung der Menschenrechte (vgl. WW, VI, 365–368) bedeutet die Anerkennung der Gleichheit dieser Rechte, die Leugnung jeglichen Vorrechts: alle Vorrechte, insbesondere die Vorrechte des absoluten Monarchen, werden von Jacobi kritisch zurückgeführt auf den Willen, bevorrechtet zu sein, d. h. auf die Eitelkeit, den Eigendünkel. Obwohl er so mit einer an Rousseau erinnernden Entschiedenheit gegen den Despotismus spricht, erklärt er sich aber willens, an den Klassiker des Despotismus, an
XIX Thomas Hobbes, einen Lorbeerkranz | auszuteilen und ihn »jenen von der Stirn (zu) reissen, die Betrüger, Heuchler, oder seichte Köpfe waren«;

denn Hobbes habe als »ernster Denker«, »da er selber nur an Leidenschaften und körperliche Triebe glaubte«, »ehrlich … Recht und Tugend auch darum geläugnet, und sie nicht aus Dingen herleiten wollen, aus denen sie nicht folgen« (WW, II, 384 f.). Für Jacobi ist also die innere Konsequenz des Denkens wichtiger als die zufällige Richtigkeit des Resultats. Auch hierin, nicht allein im Kampfe gegen den fürstlichen Despotismus, weiß er sich mit Lessing einen Sinnes.

»Die Schrift: Etwas was Lessing gesagt hat«, so berichtet Jacobi selbst (WW, IV 2, 200 und Anm.), »hatte Herr Mendelssohn … gesehen, denn er hatte Bemerkungen darüber aufgesetzt … Diese Bemerkungen wurden mit Mendelssohns Genehmigung mir mitgetheilt. Ich verband mit seinen Einwürfen die eines andern würdigen Mannes, und schickte den Aufsatz einem gemeinschaftlichen Freunde, der ihn, meinem Wunsche gemäß, mit Mendelssohns Bewilligung, unter dem von ihm gewählten Titel: Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift abdrucken ließ.« Mendelssohns Bemerkungen zu Jacobis Abhandlung richten sich sowohl gegen deren Tendenz als auch gegen die Berufung auf einen Ausspruch Lessings. Er tadelt die Tendenz: er, der offensichtlich von dem Mißtrauen der ursprünglichen Aufklärung gegen das dem Wahn der Priester ausgelieferte vulgus hominum beherrscht ist, und der daher an dem Bündnis von (aufgeklärtem) Despotismus und Weltweisheit nicht rütteln lassen will, rügt an Jacobis Schrift sowohl die vermeintlich demokratische Tendenz als auch die Verschiebung des Problems von »Fürst und Papst« auf »Fürst und Volk«. (Seine Schrift »Jerusalem«, mit deren Ausarbeitung er gerade damals beschäftigt war, behandelt ausschließlich »Fürst und Papst«.) Und was die Äußerung Lessings angeht, auf die sich Jacobi berufen hatte, so sieht er in ihr eine eigentümlich Lessingsche Paradoxie, wie sie zwar für die Konversation, aber nicht für die Belehrung tauge: der Schriftsteller, der belehren will, hat nicht Übertreibungen, sondern deutliche und reine Begriffe anzustreben. Unwillkürlich hatte Mendelssohn die Kritik an Jacobi in eine Kritik an Lessing, an Lessings »Theaterlogik«, übergehen lassen; unwillkürlich hatte er den Trennungsstrich zwischen den auf klare und deutliche Begriffe drängenden Berlinern und dem paradoxen Lessing gezogen. |

Jacobi antwortete in seinen »Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift« (WW, II, 400–411). Er deckt das Mißverständnis auf, das in seiner Schrift eine demokratische oder papistische Tendenz zu erkennen glaubte. Seine Erwiderung legt *XX*

aber den bei weitem stärksten Nachdruck auf die Aufhellung des Sinnes von Lessings Paradoxie. Wiederum beruft er sich auf eine Äußerung, die Lessing mündlich in seiner Gegenwart getan hatte; wiederum weiß er sich mit Lessing einen Sinnes. Man kann den Widerspruch, den Jacobi bezüglich dieses entscheidenden Punktes gegen Mendelssohn erhebt, folgendermaßen wiedergeben: die Konversation, weit davon entfernt, eine der Belehrung unterlegene Form des Redens zu sein, sei vielmehr als Erwecken zum Suchen der Wahrheit die höchste Weise, auf die ein Mensch den andern bessern kann (vgl. 404 f.). Es war eine in der Form ruhige, in der Sache schneidende Kritik, die hier ein ziemlich unbekannter Schriftsteller an dem »deutschen Plato« übte. Und sie war nicht anläßlich der Gespräche Platons vorgebracht worden, dessen Gedanken für Mendelssohn von nur eingeschränkter Aktualität waren, sondern anläßlich der Gespräche Lessings.

Angesichts dieses Sieges Jacobis bleibt es zunächst unerklärlich, wieso diese erste Auseinandersetzung mit Mendelssohn in ihm einen Stachel hinterlassen haben kann. Einen Fingerzeig für die Lösung dieses Rätsels liefert die Beobachtung, daß für Jacobi die Auseinandersetzung mit Mendelssohn unvergleichlich wichtiger war als für den letzteren: Jacobi war es, der durch die Veröffentlichung von Mendelssohns Kritik an »Etwas das Lessing gesagt hat« dieser Kritik eine Bedeutung verliehen hatte, die sie wohl für Mendelssohn selbst gar nicht gehabt hätte, und der sich damit zugleich den Anlaß zu einer öffentlichen Erwiderung allererst geschaffen hatte. Mendelssohn war viel gleichgültiger als Jacobi. War es nicht am Ende diese Gleichgültigkeit, die Jacobi aufs äußerste empörte, die zugleich seine edelsten wie seine verächtlichsten Triebe im höchsten Grade irritierte?

Mendelssohn konnte nicht ahnen, wie sehr Jacobi auf die unbeabsichtigte Selbstdarstellung Mendelssohns in den »Gedanken Verschiedener« vorbereitet war, wie trefflich sie in das Bild sich fügte, das er sich in langjährigem Nachdenken von Mendelssohn, von der Aufklärung, von
XXI Gott und der Welt gemacht hatte. Denn er wußte | zwar von Jacobis »Verdiensten, als Schriftsteller; aber im metaphysischen Fache hatte (er) nie etwas von ihm gesehen.« (An die Freunde Lessings 189, 9–11). Andererseits hatte Mendelssohn, ohne es zu wissen, gerade durch eine seiner metaphysischen Schriften für Jacobi in einem für dessen Entwicklung entscheidenden Augenblick eine bemerkenswerte Rolle gespielt. Jacobi war, zwanzigjährig, von einem längeren Aufenthalt in der Schweiz eben damals nach Deutschland zurückgekehrt, als die Berliner

Akademie die Aufgabe über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften gestellt hatte. »Keine Frage«, so berichtete er später in seinem Gespräch »David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus«, »hätte meine Aufmerksamkeit in einem höheren Grade reitzen können. Ich erwartete mit Sehnsucht die Herausgabe der Abhandlungen … Die gekrönte Schrift (sc. Mendelssohns »Abhandlung über die Evidenz«) erfüllte die Erwartungen nicht, die der Name des damals schon sehr berühmten philosophischen Verfassers in mir erregt hatte. In der gekrönten Abhandlung war es mir besonders auffallend gewesen, den Beweis vom Daseyn Gottes aus der Idee so weitläufig erörtert, und seine Bündigkeit mit so großer Zuverlässigkeit behauptet zu finden.« Nicht daß der ontologische Gottesbeweis dieses Mal auf Jacobi mehr Eindruck gemacht hätte als früher. Er »fühlte nur die Nothwendigkeit, ihn jetzt aus dem Grunde zu studieren, um seinen Fehler augenscheinlich darthun zu können, und seine Kraft bei andern mir selbst vollkommen begreiflich zu machen … Nun denke ich, werden Sie den Zustand begreifen, in den ich über dem Lesen der kritischen Stellen in Mendelssohns Abhandlung gerieth … Ich griff ohne weiteres die Sache an, indem ich, nach meiner Gewohnheit, rastlos den historischen Faden verfolgte. Und hier ist die Epoche meiner näheren Bekanntschaft mit den Schriften des Spinoza. Ich hatte in Leibnitz gelesen, daß der Spinozismus der übertriebene Cartesianismus sey…« (WW, II, 183–187). Das Ergebnis, zu dem Jacobi durch sein kritisches Studium der neueren Philosophie geführt wurde, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: der ontologische Gottesbeweis ist der extremste Ausdruck der Tendenz, alles zu beweisen, nichts als gegeben hinzunehmen; folgt man dieser Tendenz ehrlich, d. h. ohne Rücksichten, so führt sie einen zum Spinozismus, d. h. zu Atheismus und Fatalismus; die Leibniz-Wolffische Philosophie ist, da sie auf dem Prinzip der De|monstration, der klaren und deutlichen *XXII*
Begriffe beruht, »nicht minder fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück« (Scholz 177); da »jeder Weg der Demonstration … in den Fatalismus« und den Atheismus ausgeht, also zu absurden Konsequenzen führt, so muß man an dem ursprünglichen, vorwissenschaftlichen, allen Demonstrationen vorauf- und zugrundeliegenden Wissen, dem Wissen des gesunden Menschenverstandes (WW, II, 415 und 469 ff.) festhalten, so muß man den »Salto mortale« wagen, die Wahrheit zu »glauben« oder, was dasselbe heißt, sie im »Wissen des Nichtwissens« »vorauszusetzen«; der Ursprung der Tendenz, alles zu be-

weisen, ist der Wille des Menschen, von nichts außer sich, von keiner ihm transzendenten Wahrheit abhängig zu sein, ist sein Wille, »der Wahrheit nicht (zu) gehorchen, sondern sie (zu) beherrschen« (II, 417), der Hochmut, der Eigendünkel. In derselben Gesinnung, in der Jacobi im Bereich des Politischen die Souveränitätsansprüche einerlei welcher Despoten bekämpft – in derselben Gesinnung bestreitet er den Souveränitätsanspruch der demonstrierenden »Vernunft«: er rekognosziert den Dogmatismus als den Despotismus im Bereich des Gedankens selbst. Und ebenso wie er den Klassiker des politischen Despotismus, Hobbes, allen den »seichten Köpfen« vorzog, die Hobbes' Lehre in feiger Abschwächung auf den Markt brachten, ebenso bevorzugt er den Klassiker des metaphysischen Despotismus, Spinoza, vor den Weltweisen der deutschen Aufklärung.

Der Bericht Jacobis über die bemerkenswerte, wenngleich mittelbare Anregung, die er Mendelssohn verdankte, erfordert eine nicht ganz unwichtige Ergänzung. Durch Mendelssohn war ihm nicht bloß in einem für ihn entscheidenden Augenblick die Problematik der Cartesisch-Leibnizischen Metaphysik aufgedrängt worden. Eine frühere Schrift Mendelssohns, die »Philosophischen Gespräche«, hatte ihn in dem Gedanken bestärkt (gesetzt, daß sie ihn nicht gar zuerst auf diesen Gedanken gebracht hat), daß die Verwandtschaft von Leibniz' Philosophie mit dem Spinozismus erheblich größer sei, als die damals herrschende Ansicht zugeben wollte. In der frühesten Darstellung seiner Prinzipien sagt er, alsbald nachdem die Sprache auf das Verhältnis von Leibniz und Spinoza gekommen ist: »Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia praestabilita im Spinoza steht. Daraus allein
XXIII ergiebt sich schon, daß Spinoza von Leib|nizens Grundlehren noch viel mehr enthalten muß« (Scholz 85).

Jedenfalls den wichtigeren Teil seiner im vorstehenden skizzierten Überlegungen hatte Jacobi in vertrauten Gesprächen mit Lessing entwickelt. Mit ernstem Interesse war er Lessings philosophischen Äußerungen der 70er Jahre gefolgt (Scholz 335 f.). Vielleicht noch stärker als jene hatte ihn Lessings theologischer Feldzug, der Kampf wider Goezes orthodoxen Dogmatismus, erregt (Scholz 74). Es war ihm nicht entgangen, daß Lessing sich nicht allein gegen diesen bestimmten Dogmatismus, sondern gegen jeglichen Dogmatismus gewandt hatte. Sein »günstiges Schicksal gab«, daß Lessing im Jahre 1779 an ihn schrieb. Jacobi »antwortete ihm, daß (er) im folgenden Frühjahr eine Reise vorhätte, die (ihn) über Wolfenbüttel führen sollte, wo (er sich) sehnte,

in ihm die Geister mehrerer Weisen zu beschwören, die (er) über gewisse Dinge nicht zur Sprache bringen könnte« (Scholz 74). Die sich über mehrere Tage hinziehenden Unterhaltungen, zu denen es im Juli und August 1780 in Wolfenbüttel, Braunschweig und Halberstadt kam, bestätigten den Eindruck, den Jacobi aus der Lektüre von Lessings Schriften gewonnen hatte: Lessing hatte mit dem Theismus nicht bloß der Tradition, sondern auch der Leibniz-Wolffischen Aufklärung gebrochen. Was Leibniz selbst angeht, so bewunderte ihn Lessing »wegen dieser großen Art zu denken, und nicht, wegen dieser oder jener Meynung, die er nur zu haben schien, oder auch wirklich haben mochte« (Scholz 84). Über Spinoza äußerte er sich so, daß Jacobi glauben konnte, Lessing sei ein entschiedener Spinozist: »Es giebt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza« (78). Von Jacobis gründlichem Verständnis Spinozas, von seinem philosophischen Kunsttrieb war Lessing sichtlich beeindruckt: er erkannte sofort die Originalität von Jacobis leitendem Gedanken; als Jacobi in unmittelbarem Anschluß an seine von Bewunderung getragene Darlegung von Spinozas Lehrbegriff sagte: »im Spinoza steht mein Credo nicht … Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt«, erwiderte Lessing: »O, desto besser. Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen« (80 f.). (Die Bemerkung Lessings hat einen ironischen Nebensinn: Jacobis These ist ihrem nackten Wortlaut nach identisch mit der seit vielen Jahrhunderten herrschenden Meinung, also gerade »nichts Neues«.) Der tatsächlich »ganz neue«, wenngleich in mancher Hinsicht teils durch Pascal teils durch Bayle vorbereitete | Gedanke Jacobis bestand darin, »aus dem *XXIV*
Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, zu schließen« (81). Diesen Gedanken und den ihm wesentlich zugehörigen »Salto mortale« wies Lessing freilich scherzend ab (81 und 91). Im gegenwärtigen Zusammenhang vielleicht am wichtigsten ist, was Lessing über Mendelssohn sagte. Er schätzte, wie Jacobi erzählt, Mendelssohn »unter seinen Freunden am höchsten … Er wünschte sehnlich, daß ich ihn möchte persönlich kennen lernen. In einer solchen Unterredung äußerte ich einmal meine Verwunderung darüber, daß ein Mann von so hellem und richtigem Verstande, wie Mendelssohn, sich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie es in seiner Abhandlung von der Evidenz geschehen wäre, hätte annehmen können; und Lessings Entschuldigungen führten mich geradezu auf die Frage: ob er sein eigenes System nie gegen Mendelssohn behauptet hätte? ›Nie‹, antwortete Lessing … ›Einmal nur sagte ich ihm

ohngefähr eben das, was Ihnen in der Erziehung des Menschengeschlechts (§ 73) aufgefallen ist. Wir wurden nicht miteinander fertig, und ich ließ es dabey‹« (68 f.). Die Unterhaltungen mit Lessing hatten Jacobi also darüber volle Klarheit verschafft, daß er in seinem Widerspruch sowohl gegen den (aufgeklärten) Despotismus – man erinnere sich an »Etwas das Lessing gesagt hat« – als auch gegen den Dogmatismus der Leibniz-Wolffischen Aufklärung die Autorität Lessings auf seiner Seite hatte, und insbesondere auch darüber, daß zwischen Lessing und Mendelssohn, bei aller ihrer Freundschaft, eine unüberbrückbare Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der natürlichen Theologie bestand.

Mendelssohn hatte im Jahre 1763 als Verteidiger des ontologischen Gottesbeweises zuerst Jacobis Aufmerksamkeit auf sich gezogen, und dieser erste Eindruck stand mit allen weiteren Studien Jacobis in einem so unvergeßlichen Zusammenhang, daß dieser 17 Jahre später bei seiner ersten und einzigen Begegnung mit Lessing die Verteidigung des ontologischen Gottesbeweises in der »Abhandlung über die Evidenz« zur Sprache brachte: Mendelssohn war für Jacobi, aus recht zufälligen Gründen, zum Repräsentanten des Dogmatismus geworden. Aber wie hatte er sich bei diesem Eindruck beruhigen können? Gewiß, Mendelssohn hatte sich für den ontologischen Gottesbeweis, er hatte sich für die gesamte Metaphysik Cartesisch-Leibnizischer Prägung eingesetzt. Aber
XXV hatte er nicht gerade in | der »Abhandlung über die Evidenz« den populären Gottesbeweisen, die dem gesunden Menschenverstand einleuchten, Gerechtigkeit widerfahren lassen? Und hatten seine ästhetischen Untersuchungen eine andere Absicht als die, den (wenngleich bedingten) Vorrang der »sinnlich vollkommenen Vorstellung« vor den klaren und deutlichen Begriffen darzutun? Mendelssohn spricht es aus: »Da Herr Jacobi mich nicht kennet: so mag ich ihm als ein solcher Vernünftling beschrieben worden seyn, der der Vernunft zu viel und dem Glauben gar nichts einräumet; der in dem Wahne stehet, daß er durch Hülfe metaphysischer Demonstrationen alles auszurichten, durch seine Quidditäten etwas Geister bannen, oder der geheimen Gesellschaft entgegenarbeiten könne« (An die Freunde Lessings 196, 5 bis 10). Aber dies war es ja nun gerade, was für Jacobi so durchaus unverständlich, und folglich so durchaus unausstehlich war: die Vorsicht, die Behutsamkeit, vermöge deren Mendelssohn sich z. B. sowohl für die wissenschaftliche als auch für die populäre Gotteserkenntnis einsetzen konnte, war in Jacobis Augen nichts anderes als eine verabscheuungswürdige

Unentschiedenheit, als Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit. Einem solchen behutsamen, halben Dogmatismus gegenübergestellt, war er bereit, sich völlig auf die Seite des offenen, radikalen, ganzen Dogmatismus Spinozas zu schlagen, erkannte er im radikalen Dogmatismus seinen Bundesgenossen im Kampfe wider die Lauheit, das Kompromiß, die Mittelmäßigkeit. Auf die charakteristische Verwandlung des Kampfzieles, die sich dergestalt in Jacobis Geiste vollzieht, kommt es für alles weitere entscheidend an. Seiner ursprünglichen Absicht nach wendet er sich wider den im Eigendünkel wurzelnden Despotismus sei es politischer sei es metaphysischer Art, wendet er sich insbesondere gegen den Klassiker des Dogmatismus, gegen Spinoza. Alsbald aber richtet sich sein Kampf gar nicht mehr allein gegen jene Despotismen selbst, sondern auch gegen deren zweideutige Helfershelfer, die ein Kompromiß zwischen politischem Despotismus und politischer Freiheit, zwischen Fatalismus und metaphysischer Freiheit herzustellen sich bemühen. Endlich wird das eigentliche Kampfziel fast aus den Augen verloren, und der Kampf richtet sich fast ausschließlich gegen diejenige Menschenart, welche mit Kompromissen sich zufrieden geben kann. Und nunmehr wird eher die Haltung dieser Menschenart denn der radikale Dogmatismus selbst als Ausgeburt des Ei|gendünkels, des eitlen Besserwissen- *XXVI*
wollens gebrandmarkt. Wenn in irgendetwas, so in dieser Art kämpfenden Denkens, zu der ein gleichsam beständiger, teils wirklicher, teils scheinbarer Frontwechsel gehört, ist Lessing Jacobis Vorbild: noch dreißig Jahre später vergleicht er sein Eintreten für den von ihm wegen seiner Lehre abgelehnten, aber wegen seiner Entschiedenheit bewunderten Spinoza wider die »mit sich selbst durchaus mißhellige« Leibniz-Wolffische Aufklärung mit Lessings Eintreten für »die alte harte, aber konsequente Orthodoxie« wider »eine sehr geschmeidige, aber durchaus inkonsequente neue« (WW, II, 116 f.). Man füge hinzu, daß Lessing sich nicht bloß wider die halbe Orthodoxie Goezes, sondern ebenso nachdrücklich gegen das »vernünftige Christenthum« (bei dem »man so eigentlich nicht weiß, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christenthum sitzt«), und gegen Eberhards (eines Anhängers Mendelssohns) Versuch, in einer Apologie des Sokrates die Ewigkeit der Höllenstrafen zu leugnen, gewandt hatte, und man begreift, daß Jacobis Kampf gegen die zwei Herren dienende gemäßigte Aufklärung (Scholz 190 f.), daß sein späterer Kampf gegen Mendelssohns Konzeption eines »geläuterten« Pantheismus ganz in Lessings Sinne war. Wenn man auf das Wie mehr achtet als auf das Was – und die große *Art* zu denken war

für Jacobi ebenso wie für Lessing wichtiger als das Anerkennen dieser oder jener Meinung – so wird man geneigt sein, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Jacobi der verständnisvollste Nachfolger war, den Lessing unter seinen Zeitgenossen gefunden hat (vgl. auch Scholz 337 Anm.).

Indessen – Mendelssohns Behutsamkeit ließ eine mildere Auslegung zu, die vielleicht schon darum die richtigere ist. Jacobi hat eine weitere Äußerung Lessings über Mendelssohn überliefert, deren genauer Wortlaut sich freilich nicht aus seinem Bericht eruieren läßt. »Mendelssohn hatte sich in die Leibnitz-Wolffische Philosophie allein, ganz hineingedacht, und war steif darin geworden. Damit entschuldigte ihn auch Lessing in Absicht des tautologischen Beweises vom Daseyn Gottes (sc. des ontologischen) – er entschuldigte ihn mit dem was er mir vorhin, und auf das erste Wort schon zugegeben hatte, daß Mendelssohn zwar ein heller, richtiger, vorzüglicher, aber kein metaphysischer Kopf sey. Mendelssohn brauchte Philosophie, fand was er brauchte in der herrschenden Lehre seiner Zeit, und hielt sich daran. Andern Systemen
XXVII nachzuforschen, sie einzusaugen, | und in Saft und Blut zu verwandeln, hatte er weder Beruf noch Lust. Ihm mangelte jener philosophische Kunsttrieb, der gerade der auszeichnende eigenthümliche Charakter Lessings war« (WW, IV 2, 211). Es ist müßig, darüber zu streiten, ob Jacobi sich bei dieser milderen Auslegung beruhigt und also Lessings ältesten und engsten Freund in Ruhe gelassen hätte, wenn Mendelssohn sich selbst innerhalb der ihm durch diese Auslegung gewiesenen Schranken gehalten hätte. Denn bei der grenzenlosen Reizbarkeit Jacobis war es für Mendelssohn unmöglich, nicht irgendwelche Dinge zu sagen oder zu tun, mit denen er nicht nach Jacobis Meinung seine Grenzen überschritt.

Man kann diese privaten Ursachen des Streites zwischen Jacobi und Mendelssohn nicht unberücksichtigt lassen. Jacobi war empfindlich. Als eine empfindlich-empfindsame Natur von nicht gewöhnlicher intellektueller Leidenschaft war er geneigt, Gleichgültigkeit gegenüber seiner Person mit Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, nach der seine Seele suchte, zu verwechseln. Seine Kritik an Mendelssohns Geistesart mochte völlig berechtigt sein: sie verband sich in einer unvertretbaren Weise mit seiner Kritik an Mendelssohns Verhalten ihm gegenüber, die für sich genommen ebenfalls berechtigt sein mochte. Den Dogmatismus aller Art, und namentlich den in seinen Behauptungen so entschiedenen, in seinen Voraussetzungen so unentschiedenen halben Dogmatismus der Berliner Aufklärung hatte er auf den Eigendünkel kritisch zurück-

geführt: es lag für ihn allzu nahe, des Dogmatikers Mendelssohn Verhalten ihm gegenüber als anmaßend zu beurteilen, sobald dieses Verhalten seine Eigenliebe verletzte.

Jacobi fühlte sich, nicht ganz ohne Grund, als legitimen Erben Lessings, als Erben von Lessings radikaler, d. h. undogmatischer Denkart. Bereits diese Erbschaft brachte ihn in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu Lessings bestem Freunde. Aber dieser sachliche Gegensatz brauchte, so scheint es zunächst, nicht zu einem persönlichen Zwist zu führen: konnte nicht auch die Freundschaft mit Mendelssohn eine Lessingsche Erbschaft sein? Man weiß nicht, ob Jacobi nicht – vielleicht im Geiste von Herders Brief an Mendelssohn vom 21. Februar 1781 – um Mendelssohns Freundschaft geworben, ob Mendelssohn sich nicht einer solchen Werbung gegenüber einigermaßen abweisend verhalten hat. Feststeht, daß Jacobi bereits in Les|sings Todesjahr sich Mendels- *XXVIII*
sohn genähert hat. Noch in seinem Briefe an Mendelssohn vom 4. November 1783 versuchte er durch eine zwei Seiten lange Selbstcharakteristik Mendelssohn »in eine etwas nähere Bekanntschaft« mit sich zu setzen. Und wenn er nach Mendelssohns Tode wider »das Geschrey in allen Zeitungen von (seiner) Zudringlichkeit« bemerkt, daß »doch schwerlich ein Mensch lebt, der weniger zudringlich ist, als ich es von Kindesbeinen an gewesen bin« (WW, IV 2, 184), so beweist allein schon dieser kindische Protest, um von dem eben angeführten Brief an Mendelssohn ganz zu schweigen, daß der von Jacobi zurückgewiesene Vorwurf ihn wirklich traf. Was andererseits Mendelssohns vermutliche Reaktion angeht, so liefert vielleicht auch bezüglich ihrer wiederum Jacobi selbst ein Beweisstück, indem er gelegentlich wider Mendelssohn bemerkt: »Ich, an seiner (sc. Mendelssohns) Stelle – der ich doch lange nicht so gewohnt bin vornehm zu thun …« (199). Doch diese Vermutungen können füglich auf sich beruhen. Man kehrt auf sichereren Boden zurück, indem man es bei der Behauptung beläßt, daß sowohl Mendelssohn als auch Jacobi einen Anspruch erhoben, der mit dem Anspruch des je anderen durchaus unverträglich war: den Anspruch, der legitime Erbe, der legitime Interpret Lessings zu sein. Diese widerstreitenden Ansprüche führten zunächst zu einem Vorgefecht in der Auseinandersetzung über »Etwas das Lessing gesagt hat«. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung läßt sich nunmehr angemessener würdigen. Bevor es zu ihr kam, schwankte Jacobi gleichsam zwischen zwei Auffassungen von Mendelssohns Geistesart, zwischen einer wohlwollenden, die ihm von Lessing selbst nahegelegt worden war, und einer anderen. (In

wohlwollendem Sinne hat sich Jacobi nach dem Ausklang des Streites über Lessings Spinozismus geäußert; so ist in einer Äußerung aus dem Jahre 1788 von einer »vortrefflichen« Bemerkung »keines geringeren als Mendelssohn« die Rede [WW, II, 487]; in dem Aufsatz »Über den transzendentalen Idealismus« aus dem Jahre 1787 wird gelegentlich der schöne und faßliche Vortrag der Leibnizischen Lehre im »Phädon« erwähnt [WW, II, 301, Anm.]). Für welche Auffassung er sich entschied, hing von Mendelssohns Verhalten ihm gegenüber ab. Mendelssohns Kritik an »Etwas das Lessing gesagt hat« bewies ihm vollends, daß Mendelssohn Lessings Gedanken nicht so tief erfaßt hatte wie er; seine
XXIX »Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiede|ner« waren eine im ganzen überlegene Kritik von Mendelssohns Einwürfen. Aber es gab etwas in Mendelssohns Kritik, was Jacobi aufbrachte. Jacobi hatte von einer Äußerung berichtet, die Lessing ihm gegenüber getan hatte. Mendelssohn hatte den Ausspruch Lessings nicht gehört, aber er glaubte, auf seine intime Kenntnis von Lessings Geistes- und Ausdrucksart gestützt, die Äußerung Lessings interpretieren und sie damit für den eigenen Standpunkt ungefährlich machen zu können: zeigte sich hier nicht jener Eigendünkel, der »sich Wahrheit zu verwalten untersteht«? »Wie viele«, schreibt Jacobi in einem Aufsatz, der zwei Monate nach den »Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener« erschienen ist, »denen nicht Erkenntniss, Einsicht; denen nicht das Wissen, sondern nur das mehr und besser Wissen an der Seele lag; die der Wahrheit nicht gehorchen, sondern sie beherrschen, sie in ihrem Dienst haben wollen.« (WW, II, 417. – In demselben Aufsatz leugnet er, Lessings 2. Anti-Goeze zitierend, »daß, den kalten, symbolischen Ideen auf irgendeine Art etwas von der Wärme und dem Leben natürlicher Zeichen zu geben suchen, schlechterdings schade«, 423.) Durch seine »Erinnerungen« glaubte Jacobi seinem Gegner eine empfindliche Rüge erteilt zu haben. (Als Mendelssohn später in »An die Freunde Lessings« schrieb: »Im Grunde hatte ich Herrn Jacobi nie gekannt«, da erwiderte Jacobi: »Nicht doch! Er kannte mich nur zu gut«, nämlich aus der Auseinandersetzung über »Etwas das Lessing gesagt hat«; s. WW, IV 2, 199 f.). Aber Mendelssohn war erstaunlich unempfindlich: er war mit Jacobis »Erinnerungen« »zufrieden gewesen« (201). Er nahm Jacobi wohl nicht so ernst, wie dieser sich selbst nahm. Wenn er später sagte: »Im Grunde hatte ich Herrn Jacobi nie gekannt. Ich wußte von seinen Verdiensten, als Schriftsteller; aber im metaphysischen Fache hatte ich nie etwas von ihm gesehen« – so brachte er damit auch dies zum Ausdruck, daß er »Etwas das Lessing

gesagt hat« nur als »Literatur«, nicht als philosophischen Versuch angesehen hatte.

Jacobi war also über Mendelssohns Reaktion auf »Etwas das Lessing gesagt hat« und auf die »Erinnerungen« aus den verschiedenartigsten Gründen aufgebracht. Er befand sich taktisch in einer sehr günstigen Situation. (Auf die vortreffliche Schilderung dieser taktischen Situation bei Lévy-Bruhl, La philosophie de Jacobi, Paris 1894, 143 f., sei nachdrücklich hingewiesen.) Er war der Jüngere, | Elastischere, der Mendels- *XXX*
sohns Position und deren Ressourcen übersehen konnte und tatsächlich übersah: hatte er sich doch der Mühe nicht überhoben geglaubt, Mendelssohns Standpunkt bis auf dessen Wurzeln zurückzuverfolgen. Mendelssohn, älter, von Natur in seinem Denken sehr behutsam, und nun noch seit mehr als zehn Jahren durch seine Krankheit geschwächt, tappte bezüglich Jacobis Intentionen völlig im Dunkeln: dieser von Atheismus und Christentum, von Spinoza und Pascal, von Hobbes und Rousseau vorbrechende Angriff auf alles, was ihm am Herzen lag, auf alles Mittlere, diese »rasche«, phantasievolle Bewegung zwischen den Gegensätzen war ihm, ob er sie gleich von Lessing her kannte, eigentlich unverständlich. Und nun ging der Streit im Grunde eben darum, welches der Sinn von Lessings Hinterlassenschaft sei, und wer – Mendelssohn oder Jacobi – den Beruf habe, sie zu verwalten. Lessing hatte zu Jacobi mit einer Offenheit gesprochen, wie er es Mendelssohn gegenüber nie getan hatte. Damit war der Streit, fast schon bevor er begann, entschieden. Jacobi, von Mendelssohn ohne dessen Wissen zum Streite gereizt, begann ihn. Seine Sache stand so gut, daß er nur mit der Hälfte seines für seinen Gegner tödlichen Arguments herauszurücken brauchte: er verschwieg vorläufig, was Lessing ihm über seine Mendelssohn gegenüber geübte Zurückhaltung gesagt hatte.

So viel war zu erinnern, damit man Jacobis unaufrichtige erste Mitteilung an Elise Reimarus den Spinozismus Lessings betreffend verstehe. Um Mendelssohns Antwort verständlich zu machen, genügen vier Sätze. Mendelssohn kannte Jacobis Qualitäten tatsächlich nicht. Er, der scharfe Kritiker der »Nouvelle Héloise«, wird vollends »Allwill« und »Woldemar« nicht sonderlich gemocht haben. In »Etwas das Lessing gesagt hat« glaubte er die kryptopapistische Tendenz eines Dunkelmannes zu erkennen. Vor allem aber mochte ihn die unbekümmerte Benutzung mündlicher Äußerungen Lessings als Indiskretion, als »Anekdotenkrämerey« peinlich berühren. (»Ich hielt ihn – sc. Jacobi – für einen schönen Geist, der sich nebenher auch nach philosophischen

Nachrichten umsieht«, schrieb er am 18. November 1783 an die Geschwister Reimarus.)

Von diesem ihm so unzulänglich bekannten, sein Vertrauen nicht erweckenden Manne wurde ihm also im Juli 1783, wenige Monate nach
XXXI der Auseinandersetzung über »Etwas das Lessing gesagt hat«, | der »Wink« entgegenschleudert, Lessing sei ein entschiedener Spinozist gewesen. Man errät seine Reaktion: Schon wieder eine Anekdote! So wenig wie den Anekdotenkrämer nahm er die Anekdote ernst. Lessing ein entschiedener Spinozist – diese Behauptung erschien ihm als so ungereimt wie die einstmalige Voraussetzung der Berliner Akademie »Pope ein Metaphysiker!« (an Elise Reimarus, 16. August 1783). Die Begründung, die er für dieses Urteil in demselben Briefe gibt, legt Zeugnis ab für seine gründliche Kenntnis Lessings: »Wenn Lessing im Stande war, sich so schlechtweg, ohne alle nähere Bestimmung, zu dem System irgend eines Mannes zu verstehen; so war Lessing zu der Zeit nicht mehr bei sich selber, oder in seiner sonderbaren Laune, etwas paradoxes zu behaupten…« Tatsächlich hatte sich Lessing in seinem Gespräch mit Jacobi, das Mendelssohn, als er das angeführte Urteil fällte, noch gar nicht kannte, keineswegs vorbehaltlos zum Spinozismus bekannt. Er hatte zwar gesagt: »Es giebt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza«, aber er hatte zuvor gesagt: »*Wenn* ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern« als Spinoza (Scholz 77); und kurz danach, als Jacobi erklärt hatte: »Im Spinoza steht mein Credo nicht«, hatte er erwidert: »ich will hoffen, es steht in keinem Buche.« (Scholz 80 Anm. – Vgl. auch Mendelssohns scherzende Bemerkung in demselben Briefe über Lessing und die Kabbala mit Jacobis Bericht, daß er in seinem Gespräch mit Lessing diesen »zur Noth der Cabbalisterey verdächtig machen konnte.« Scholz 92.) Insofern hatte Mendelssohn den Angriff Jacobis für damals wie für immer erfolgreich abgewiesen. Aber damit, daß klargestellt war, daß Lessing nicht in verba ullius magistri schwören konnte, war noch keineswegs bewiesen, daß er sich nicht in seinen spekulativen Versuchen vom Theismus in Richtung auf den Spinozismus entfernt habe. Daß dies der Fall gewesen sei, daß Lessing einem »geläuterten« Spinozismus angehangen habe, und daß dies ihm schon seit langer Zeit bekannt gewesen sei, hat Mendelssohn später in den »Morgenstunden« und in der Schrift »An die Freunde Lessings« behauptet. Es ist wichtig zu beachten, daß sich in seiner ersten Reaktion auf Jacobis Mitteilung (in dem Briefe an E. Reimarus vom 16. August 1783) von dieser Behauptung nicht die leiseste Spur findet.

Man darf sagen: Jacobi hatte Mendelssohn überrumpelt. Nicht mit der Möglichkeit rechnend, daß Jacobi eine genauere Vorstellung vom | Spinozismus haben könne, – und er hätte mit dieser Möglichkeit *XXXII* gerechnet, wenn Jacobi ihm sofort den Bericht über seine Gespräche mit Lessing vorgelegt hätte, – hielt Mendelssohn sich an das, was alle Welt unter dem Spinozismus verstand: an das »allgemein dafür bekannte atheistische System des Spinoza«. Er nahm sich nicht einmal die Mühe, sich auch nur an das zu erinnern, was er selbst in seinen »Philosophischen Gesprächen« über den Spinozismus geschrieben hatte. Er leugnete also nicht bloß explicite Lessings entschiedenen Spinozismus, sondern auch implicite dessen »geläuterten« Spinozismus. Wenn er sich bereit zeigte zuzugeben, daß Lessing sich zum Spinozismus bekannt haben konnte, so nur deshalb, weil für Lessing »in seiner sonderbaren Laune, etwas paradoxes zu behaupten«, »keine Meinung so ungereimt (war), deren er sich nicht, aus Liebe zum Scharfsinn, anzunehmen fähig war.« Des weiteren gab sich Mendelssohn in demselben Brief eine empfindliche Blöße durch seine Frage, welches System des Spinoza von Lessing angeblich adoptiert worden sei: »das er in seinem Tractatu theologico-politico oder in seinen Principiis philosophiae Cartesianae vorgetragen, oder das Ludovicus Meyer in seinem Namen nach seinem Tode bekannt machte?« Von diesen Fragen sollte Jacobi später urteilen: »angemessen sind sie einzig und allein der Unbekanntschaft meines Gegners mit den Schriften des Spinoza« (WW, IV 2, 202). Vor allem aber ließ der Ton von Mendelssohns Brief deutlich erkennen, was er später ausdrücklich zugegeben hat, daß ihm Jacobis Nachricht »höchst unangenehm« war (An die Freunde Lessings 189, 7). Und zwar war sie ihm zunächst auch mit Rücksicht auf Lessings Ruf unangenehm: Lessings orthodoxe Feinde würden über diesen alle ihre Erwartungen übertreffenden Beweis von Lessings Unglauben triumphieren. Trotz dieser Befürchtung war er zur öffentlichen Bekanntmachung des Sachverhalts, im Rahmen seiner geplanten Schrift über Lessings Charakter, bereit. Die einzige Bedingung, auf deren vorheriger Erfüllung er bestand, war, daß Jacobi genauere Auskunft über die Umstände von Lessings Bekenntnis zum Spinozismus gäbe.

Der Inhalt von Mendelssohns Brief wurde von Elise Reimarus in einem nicht ganz vollständigen Auszuge am 1. September 1783 an Jacobi weitergegeben (Scholz 69–71). Auch Elise Reimarus empfand angesichts Jacobis Mitteilung ein gewisses Unbehagen. Jacobi andererseits hatte »nicht das mindeste Bedenken, dieser Aufforde|rung (sc. *XXXIII*

Mendelssohns, genauere Auskunft über Lessings Äußerung zu geben) zu genügen, und ließ den vierten November folgenden Brief an Mendelssohn, unter einem Umschlage an meine Freundin (sc. E. Reimarus), unversiegelt abgehen.« In dem ebenfalls vom 4. November 1783 datierten Begleitschreiben an Elise Reimarus gibt sich Jacobi, schon im voraus, als Märtyrer nicht so sehr für die Wahrheit, als für den »Schein (seines) Seyns« zu erkennen: »Ich erwarte eben nicht den besten Dank von (Mendelssohn) für meine Mühe, weil meine Art zu sehen von der seinigen etwas verschieden ist … Ich bin aber ein für allemal darein ergeben, was aus dem Scheine meines Seyns erfolgt, zu tragen, und nur immer dieses so zu zeigen, wie es ist. Etwas Muth und Verläugnung wird dazu erfordert, aber dafür hat man auch die innere Ruhe, die sonst nie erhalten werden kann« (Scholz 71 Anm.). Jacobis umfänglicher Brief an Mendelssohn – im Abdruck bei Scholz 33 Seiten lang (S. 72–105) –, der also auch Elise Reimarus, sowie deren Bruder J. A. H. Reimarus, zugänglich war, beginnt mit einer Selbstcharakteristik Jacobis, läßt dann den Bericht über die Unterredungen mit Lessing folgen und endet mit der Erwähnung »einiger besondern Fragen« Mendelssohns. Von seinen Antworten auf diese Fragen – er nennt diese Antworten »Beschwerden« – sagt er selbst, er habe sie »wohl etwas herb vorgetragen« (Scholz 105). Der in der Tat recht gereizte Ton seiner Antworten dürfte sich daraus erklären, daß ihm Mendelssohns Fragen eine Unwissenheit bei Jacobi vorauszusetzen schienen, eine Unwissenheit, »in der ich mich vielleicht befinden *konnte* – wovon Sie aber den Verdacht zu hegen, und so unbesorgt zu offenbaren, durch nichts Äußerliches veranlaßt waren.« (103. – Jacobi hat später [WW, IV 2, 203] eine andere Erklärung gegeben: er habe sich selbst als den Beleidigten angesehen und Vorwürfe gemacht, um Mendelssohn, »dem verdienten, und von so mancher Seite ehrwürdigen Manne«, nicht »Unwissenheit, und zwar von der derbsten Gattung in einer Sache, über die er mit so vieler Selbstgenügsamkeit Fragen vorlegte«, vorwerfen zu müssen.) Mendelssohn war von Jacobis Antwort im wesentlichen befriedigt. Freimütig gestand er, daß Jacobi berechtigt sei, über ihn ungehalten zu sein: »und wenn der Ton, in welchem er mich mein Unrecht hat empfinden lassen, nicht Genugthuung ist, so bin ich bereit, förmlich um Verzeihung zu bitten. Ich hatte
XXXIV den Ritter verkannt, den ich so | schnöde zum Zweikampf aufforderte.« Jacobi war es also gelungen, Mendelssohn zu einer Herausforderung zu reizen.

Mendelssohns Brief an die Geschwister Reimarus vom 18. Novem-

ber 1783, in dem sich das angeführte Geständnis findet, hat darum Anspruch auf besondere Aufmerksamkeit, weil er die erste Äußerung Mendelssohns über die ihm nunmehr zugänglichen Gespräche Jacobis mit Lessing enthält. Seinen ungläubigen Ausruf: »Lessing ein entschiedener Spinozist!« nimmt er durch Schweigen zurück. Nicht der leiseste Zweifel wird laut an der Zuverlässigkeit von Jacobis Bericht. Noch immer findet sich keine Spur eines Hinweises auf Lessings »geläuterten« Spinozismus und auf Mendelssohns Bekanntschaft mit dahingehenden Bemühungen seines verstorbenen Freundes; und zwar aus demselben Grunde nicht wie zuvor: »das sogenannte spinozistische System … bleibt immer ein Todtengerippe«. Auffällig ist sodann das im ganzen doch günstige Urteil über Goethes Gedicht »Prometheus«, das Jacobi zu Beginn des entscheidenden Gesprächs Lessing zu lesen gegeben hatte – es ist auffällig günstig im Vergleich mit dem Urteil im Schreiben »An die Freunde Lessings«: während in dieser Publikation (192, 1) das Goethesche Gedicht als eine »Armseeligkeit« abgetan wird, heißt es in dem Privatbriefe vom 18. November 1783: »Das Gedicht (Prometheus) hat mir gefallen. Eine gute Persiflage. Glücklicher kann das sogenannte spinozistische System nicht in seiner ganzen Nacktheit gezeigt werden.« Mendelssohn hat also die Schwierigkeit, die manchem Interpreten der Lessing-Jacobi-Gespräche so viel Kopfzerbrechen bereitet hat – den unvermittelten Übergang vom »Prometheus« zu Spinoza – nicht als solche empfunden, und zwar offenbar aus demselben Grunde, aus dem Jacobi selbst diesen Übergang als ganz natürlich angesehen hat: sie waren beide noch zu eng mit der theistischen Tradition verbunden, als daß sie nicht im Atheismus (und »Spinozismus ist Atheismus«) ein Resultat des Antitheismus, der Auflehnung gegen Gott zu sehen genötigt gewesen wären. Da Mendelssohn also Jacobis Bericht über Lessings Spinozismus, d. h. Atheismus, nichts entgegenzusetzen wußte, blieb ihm nichts anderes übrig, als sich von Lessing zu distanzieren: wenn er auch jetzt noch in seiner Schrift über Lessings Charakter von Lessings letzten Gesinnungen sprechen will, so in der Absicht, »die Liebhaber der Speculation treulich zu warnen, und ihnen durch eclatante Beispiele zu | zeigen, welcher Gefahr sie sich aussetzen, wenn sie sich derselben ohne *XXXV* allen Leitfaden überlassen.« Lessings spinozistische Verirrung soll also als warnendes Beispiel dargeboten werden. Unter dem ersten Eindruck von Jacobis Gesprächen mit Lessing empfand Mendelssohn sehr lebhaft die Verwandtschaft von Jacobis Denkart mit derjenigen Lessings; in einem wenige Wochen später (am 5. Januar 1784) an Elise Reimarus

gerichteten Briefe sagt er von »Lessing *oder* Jacobi«: »Zum Verwirren und Durcheinanderwerfen der Begriffe gehört bloß Scharfsinn; und diesen haben solche rasche Köpfe im Überflusse.« Mendelssohn hatte inzwischen also bemerkt, daß Jacobis Gebrechen nicht in seinem Unverhältnis zum »metaphysischen Fache« bestand. Schon in dem Briefe an die Geschwister Reimarus vom 18. November 1783 zeigt sich, wie bereits angedeutet worden ist, diese auffällige Änderung im Urteil über Jacobi; es heißt daselbst: »…Indessen leuchtet aus dem Gebäude, das sich Herr Jacobi ganz auf eigene Kosten errichtet hat, so viel philosophischer Scharfsinn hervor, daß ich gar wohl begreife, wie ein Lessing dafür hat eingenommen seyn, und zu dem Erbauer desselben ein unumschränktes Zutrauen gewinnen können.« Freilich klagt Mendelssohn schon jetzt – und diese Klagen werden sich wiederholen –, über das »Bilderreiche in (Jacobis) Vorstellungen«. (Es sei hier nochmals an das Lessing-Zitat erinnert, das sich in einem im April 1783 veröffentlichten Aufsatze Jacobis findet: es sei nicht wahr, »daß, den kalten, symbolischen Ideen auf irgend eine Art etwas von der Wärme und dem Leben natürlicher Zeichen zu geben suchen, der Wahrheit schlechterdings schade.«) Die Schwierigkeit von Jacobis Darstellung des Spinozistischen Lehrbegriffs und zuvor schon die unerwartete Ausdehnung des Gegenstandes – statt »Lessing« nunmehr »Lessing und Spinoza« – veranlaßte Mendelssohn denn auch dazu, die Ausarbeitung von »Lessings Character« weiter hinauszuschieben: »Bevor ich aber über Lessings Character schreibe, werde ich über Eines und das Andere, das in dem Aufsatze des Hrn. Jacobi enthalten ist, mir dessen Erläuterung ausbitten. Für jetzt ist es mir noch ganz unmöglich, weder an Lessing noch an Spinoza anhaltend zu denken. Lieber spät als schlecht. Es wird alsdann hauptsächlich von Hrn. Jacobi und von Ihrem beiderseitigen freundschaftlichen Rath abhangen, welcher Gebrauch von dieser Unterhaltung (sc. Lessings) mit Hrn. Jacobi zu machen sei.« |

XXXVI Mendelssohns Stellungnahme zu Jacobis ausführlichem Bericht, ja auch sein ganzes weiteres Verhalten in dem Streite mit Jacobi, ist beeinflußt durch die Meinungen der Geschwister Reimarus. Die Kinder des »Fragmentisten«, der seinen Unglauben selbst der »so in seinen Armen schläft« verheimlicht hatte, hatten von ihrem Vater dessen Vorsicht geerbt. Elise Reimarus scheint schon in dem Briefe, in dem sie Mendelssohn von Jacobis erster Mitteilung Kenntnis gab, ihrer Furcht vor einer öffentlichen Bekanntmachung von Lessings letzten Gesinnungen Ausdruck verliehen zu haben. Ihr Bruder erteilte in seinem Briefe

vom 11. November 1783, mit dem er die Zusendung von Jacobis ausführlichem Bericht an Mendelssohn begleitete, diesem den Rat, »die Sache … nicht zu ausführlich (vorzustellen), damit sich nicht drob freuen die draußen sind.« Sein Urteil über Lessings Spinozismus stimmt mit demjenigen Mendelssohns überein. Auch er war zunächst geneigt gewesen anzunehmen, »daß es Laune oder Paradoxie seyn könnte, die Lessing bewogen, den Spinozismus zu vertheidigen«. Aber jetzt, nachdem er Jacobis ausführlichen Bericht gelesen hat, muß er bekennen: »Jacobis Erzählung setzt die Sache (sc. Lessings Spinozismus) fast außer Zweifel.« (Vgl. auch die Äußerungen von E. Reimarus in ihren Briefen an Jacobi vom 14. November 1783 und vom 2. April 1784 – WW, IV 2, 188 f. und 194 f.) Des weiteren äußert Reimarus den Wunsch, Mendelssohn möchte doch »einst jene Blendwerke, die den großen Spinoza und nach ihm andere verwirrt haben, noch in ein helleres Licht setzen.« Auf J. A. H. Reimarus geht also die erste Anregung zu Mendelssohns Spinoza-Kritik zurück; und da die »Morgenstunden« ursprünglich als eine Widerlegung des Spinozismus konzipiert worden sind, so darf man (mit Bruno Strauss) in der angeführten Äußerung Reimarus »eine erste Ermunterung zu den Morgenstunden« erblicken.

Zufolge von Jacobis Mitteilung und Reimarus Wünschen hatte sich also der Plan von »Lessings Character« sofort erheblich verschoben. Zwar blieb es zunächst noch unentschieden, »welcher Gebrauch« von Jacobis Gesprächen mit Lessing zu machen sei; aber Mendelssohn sah sofort, daß er nicht werde umhin können, in seiner geplanten Schrift auf Lessings Spinozismus kritisch Rücksicht zu nehmen. (Reimarus' Aufforderung, eine Kritik des Spinozismus zu schreiben, weist er freilich vorläufig mit Rücksicht auf seinen schlechten Ge|sundheitszustand ab: *XXXVII*
er fordert seinerseits Reimarus auf, diese Kritik auszuführen, bei der er ihm allerdings nach Kräften »als treuer Gehülfe oder Schildknappe … zur Seite stehen« will.) Und er sah zugleich, welches der für alle Spekulation unentbehrliche Leitfaden ist, durch dessen Verschmähung Lessing dem Spinozismus in die Arme getrieben worden war; dieser Leitfaden ist – die Ausführung in den »Morgenstunden« und in der Schrift »An die Freunde Lessings« lassen darüber keinen Zweifel aufkommen – der gesunde Menschenverstand. Lessings nunmehr offenbar gewordener Abfall von der natürlichen Theologie der Leibniz-Wolffischen Aufklärung mußte Mendelssohn in dem Gedanken noch bestärken, dessen Wachstum wohl auch schon durch den ihm bereits seit längerer Zeit bekannten Abfall Kants gefördert worden war, daß der

Rückzug von der Wissenschaft der natürlichen Theologie auf die natürliche Religion des gesunden Menschenverstandes nachgerade unvermeidlich geworden war. Mendelssohn hütete sich freilich, jenem Gedanken ganz nachzugeben, den Rückzug in eine Flucht ausarten zu lassen. »Gesunder Menschenverstand«, so schreibt er am 19. April 1784 an Elise Reimarus, und so hat er gewiß schon zu Beginn des Streites mit Jacobi gedacht, »kan hier wenig Dienste leisten; denn wider diesen muß der Spinozist gleich beym Ausgang protestiren. Also einzig und allein die reine Vernunft soll und muß den Ausspruch thun.« Denn, wenn es darauf ankommt, »spitzfündige Zweifel zu besiegen«, so muß man, wie bereits in der »Abhandlung über die Evidenz« dargelegt worden war (Jub A, II, 313 und 328 f.), »zu den strengsten Beweisen seine Zuflucht … nehmen.«

Es ist hervorgehoben worden, daß Mendelssohn, durch Jacobi überrumpelt, in seinen ersten Antworten auf dessen Mitteilungen nicht von seinem genaueren, wenn auch darum nicht notwendig richtigen, sondern von dem vulgären Begriff von Spinozismus Gebrauch gemacht hatte. In den nächsten Monaten fand er Gelegenheit, sich an seine vergessenen Spinoza-Studien zu erinnern. In seinem Briefe an Elise Reimarus vom 5. Januar 1784 sagt er im Hinblick auf »den Aufsatz des Hrn. Jacobi«: »der Widerleger hat sisyphische Arbeit. Nun gehe er wieder an die ersten Begriffe, und wiederkäue sie ohne Ekel, was Substanz, Wahrheit, Ursache, hauptsächlich, worauf es meistens anzukommen scheint, was objectives Daseyn sey…« Diese Äußerung ist aus
XXXVIII mehreren Gründen bemerkenswert. Zunächst | einmal geht aus ihr hervor, daß Mendelssohn nunmehr dem Drängen der Geschwister Reimarus nachgegeben, sich zur Ausarbeitung einer Spinoza-Kritik entschlossen hat. Sodann kündigt sich in ihr zum ersten Mal der Themenkreis der »Vorerkenntniss« der »Morgenstunden« (der Vorlesungen I–VII) an. Vor allem aber verrät sich in ihr zum ersten Mal seit dem Beginn der Auseinandersetzung mit Jacobi der Mendelssohn eigentümliche Begriff von Spinozismus. Wenn der Begriff des »objectiven Daseyns« der für die Widerlegung des Spinozismus entscheidende Begriff ist, so ist der Spinozismus nicht mehr als Atheismus, sondern als Subjektivismus, genauer, als Lehre vom göttlichen Solipsismus (»Egoismus«) verstanden. Als solchen hatte ihn Mendelssohn in den »Philosophischen Gesprächen« dargestellt, um zu zeigen, »unter welcher (Gestalt) Spinozens Lehrgebäude mit der Vernunft und der Religion bestehen könne« (Jub A, I, 17, 8–10): »Spinoza … glaubte, es wäre

niemals eine Welt außer Gott wirklich geworden, und alle sichtbaren Dinge wären bis auf diese Stunde bloß in dem göttlichen Verstande anzutreffen« (ebda., 17, 15–18). Und als solchen wird er ihn wieder in den »Morgenstunden«, in der Erörterung von Lessings »geläutertem« Spinozismus darstellen: die entscheidende Frage, die an die Gegner des Vertreters des »geläuterten« Spinozismus gerichtet wird, lautet: »wodurch überführt ihr ihn von dieser objectiven Existenz außerhalb des göttlichen Verstandes?« (116, 6–7), und von eben diesem »geläuterten« Spinozismus wird daselbst gesagt, er mache Gott »gleichsam zum unendlichen Egoisten.« (116, 14–15. – Vgl. auch die Nebeneinanderstellung von Idealismus, Egoismus und Spinozismus in 79, 24–27.) Von der schließlichen klaren Unterscheidung zwischen dem authentischen Spinozismus, der atheistisch Gott als die Summe aller endlichen Dinge verstehe, und dem »geläuterten« Spinozismus Lessings, der nicht Atheismus, sondern Akosmismus sei, ist Mendelssohn freilich zu dem in Rede stehenden Zeitpunkt (Anfang 1784) noch weit entfernt. Immerhin war damals schon die Auffassung des Spinozismus als Lehre vom göttlichen Solipsismus wieder in seinen Gesichtskreis getreten.

Durch die Erinnerung an diese Auffassung hatte Mendelssohn eine wesentliche Klärung seiner Aufgabe erreicht. Aber zur Ausführung derselben fühlte er sich auch jetzt noch ganz unfähig. Er sandte daher das Jacobische Manuskript am 5. Januar 1784 an J. A. H. Rei|marus mit *XXXIX*
der Bitte um Rücksendung: »Es hat aber damit Zeit, wenigstens noch einige Monate.« Innerhalb der nächsten Monate wurde ihm klar, daß die Widerlegung des Spinozismus den Rahmen von »Lessings Character« voraussichtlich sprengen, die Ausarbeitung einer selbständigen Schrift erfordern werde. Er schreibt am 19. April 1784 – unmittelbar nachdem ihm das Jacobische Manuskript wieder zurückgeschickt worden war (s. Scholz 107 Anm. und 108 Anm.) – an Elise Reimarus: »Wenn ich diesen Sommer Gesundheit und Muße genug habe; so lasse ich vielleicht Lessings Character noch bey Seite, und wage zuerst einen Gang mit den Spinosisten.« Ungefähr drei Monate später findet man die Vermutung zur Gewißheit verdichtet; in seinem Briefe an Jacobi vom 1. August 1784 schreibt Mendelssohn, er sei »vor der Hand von dem Vorsatze, über Lessing's Charakter zu schreiben, abgekommen, und Willens …, vorher etwas über den Spinozismus zu schreiben«. Der Plan, auf die Ausarbeitung von »Lessings Character« vorläufig zu verzichten und zuerst eine Widerlegung des Spinozismus auszuarbeiten, ist identisch mit der Konzeption der »Morgenstunden«: die »Morgenstunden« sind im

Frühjahr, bzw. im Sommer 1784 als eine Widerlegung des Spinozismus konzipiert worden. (Daß der wesentliche Zweck der »Morgenstunden« die Widerlegung des Spinozismus ist, verrät sich noch in Mendelssohns Brief an E. Reimarus vom 29. April 1785 und in »An die Freunde Lessings« 213, 30–33.) »Schon vor anderthalb Jahren«, so berichtet Nicolai in seinem vom 7. Januar 1786 datierten Nachruf auf Mendelssohn, »entdeckte (Mendelssohn) mir … umständlich seine Idee, auf welche Art er darüber (sc. über den Begriff von Gott und seinen Eigenschaften) ein ausführliches Werk herausgeben wollte. Der erste Theil ist unter dem Titel ›Morgenstunden‹ inzwischen erschienen.« Denn daß die geplante Widerlegung des Spinozismus von vornherein dazu bestimmt war, die Prinzipien der natürlichen Theologie überhaupt zu behandeln, versteht sich beinahe von selbst: »Spinozismus ist Atheismus«. Daß Mendelssohns einstweiliger Verzicht auf die Ausarbeitung von »Lessings Character« auch dies bedeutet, daß er zunächst vorhatte, in seiner Widerlegung des Spinozismus Lessings, wenigstens dessen angeblichen Bekenntnisses zum Spinozismus, mit keinem Worte zu gedenken, läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten, aber doch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen. |

XL Als Mendelssohn im April 1784 zum ersten Mal auf den Gedanken gekommen war, ein selbständiges Buch der Widerlegung des Spinozismus zu widmen, wußte er zunächst nicht recht, auf welche Weise er den Streit führen solle. Am liebsten hätte er sich, wie er in seinem Briefe an Elise Reimarus vom 19. April 1784 sagt, »einen bestimmten Gegner« vorgenommen, »mit dem wir von einem gewissen Punkte ausgehen, gewisse Sätze als zugegeben voraussetzen, und dann ein weiteres versuchen.« Als den »bestimmten Gegner« mag er schon damals, wie noch neun Monate später (s. den Brief an E. Reimarus vom 28. Januar 1785), Jacobi ins Auge gefaßt haben. Eben darum war es für ihn unerläßlich, sich nun endlich mit Jacobis Bericht über seine Gespräche mit Lessing, und insbesondere mit der in diesem Berichte enthaltenen Spinoza-Interpretation, genauer auseinanderzusetzen. Er tat dies in den »Erinnerungen an Herrn Jacobi«, die er am 1. August 1784 an Jacobi schickte, und die im Juli desselben Jahres geschrieben sein mögen.

Auch in diesen »Erinnerungen« findet sich nicht der leiseste Zweifel an der Zuverlässigkeit von Jacobis Bericht; auch in ihnen begegnet keinerlei Hinweis auf Lessings »geläuterten« Spinozismus. Zwar entwertet Mendelssohn – ganz im Sinne seiner früheren Bemerkungen über Lessings Paradoxien – eine Anzahl von Äußerungen, die Lessing gegen-

über Jacobi getan hatte, als »sonderbare Grillen« (An die Freunde 205, 5–19; vgl. auch 203); aber er kennzeichnet in dieser Weise keineswegs die unmittelbar auf den Spinozismus bezüglichen Äußerungen Lessings. (Vgl. auch die Identifikation von Jacobis Ansicht mit derjenigen Lessings in 204, 14–15.) Die Kritik an Spinoza oder an Jacobis Spinoza-Auffassung – denn beides läßt sich kaum trennen –, die sich in den »Erinnerungen« findet, ist charakterisiert durch völliges Verkennen der von Jacobi aufgeworfenen Fragen – ein Verkennen, das freilich durch die allzu summarische und nicht immer durchsichtige Darstellung, die Jacobi in seinen Gesprächen mit Lessing gegeben hatte, bis zu einem gewissen Grade entschuldigt wird. Mendelssohn kann für keinen Augenblick von seiner Voraussetzung absehen, daß der letzte Grund der Welt ein unendlicher Verstand ist (vgl. bes. 201,18–20). Eben diese Voraussetzung war von Spinoza geleugnet worden, indem er der unendlichen Substanz zwar das »Denken« (cogitatio) zusprach, aber den Verstand (intellectus) absprach. Und die Erkenntnis der Not|wendigkeit, vermöge *XLI*
deren Spinoza zu dieser dunklen These geführt worden war, war nichts weniger als das Zentrum von Jacobis Spinoza-Interpretation: er bemühte sich, diese These auf ihren Ursprung hin – nach seiner Behauptung: den Grundsatz »a nihilo nihil fit« – »zurückzuverstehen« und nach vorwärts von ihm aus zu begreifen, wieso Spinoza, obwohl er der unendlichen Substanz die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung in gleicher Weise zusprach, dennoch der Sache nach den Vorrang der Ausdehnung vor dem Denken behauptete und so zu materialistischen Konsequenzen gelangte. Mendelssohn, weit davon entfernt, den Zusammenhang dieser Überlegungen zu durchschauen, tritt an sie mit einem Begriff vom Spinozismus heran, der ihm deren Verständnis völlig unmöglich macht: er hat sich von der vulgären Spinoza-Auffassung in der genau entgegengesetzten Richtung wie Jacobi entfernt. Gemäß der für ihn nunmehr maßgebenden Auffassung ist der Spinozismus die Lehre, daß die endlichen Dinge nicht außerhalb des göttlichen Verstandes existieren. Diese in den »Philosophischen Gesprächen« entwickelte Auffassung hat also nunmehr die vulgäre Auffassung, derzufolge Spinoza unter Gott die Summe aller endlichen Dinge versteht, fast zum Verschwinden gebracht: gerade diejenigen Äußerungen Jacobis, die im Sinne der vulgären Ansicht gemeint zu sein schienen, und die Jacobi eben darum später als unzulänglich verworfen hat, werden nunmehr von Mendelssohn als am meisten verwirrend angesehen (vgl. An die Freunde 203 Abs. 4; 205 Abs. 3–206, 5; 206 Abs. 2), und da er

in Jacobis Darstellung genügend Äußerungen fand, die der vulgären Auffassung widersprachen, so interpretiert er diese Äußerungen irrigerweise ohne weiteres im Sinne der in den »Philosophischen Gesprächen« entwickelten Auffassung (vgl. 200, 14–19 mit Morgenstunden 121, 16–122, 2). Das Ergebnis ist, daß er sich von Jacobi in einem Zirkel herumgetrieben sieht, aus welchem er sich nicht finden kann (An die Freunde 206 Abs. 2). Zu seiner späteren klaren Unterscheidung zweier Begriffe vom Spinozismus – zwischen authentischem, atheistischem, und »geläutertem«, akosmistischem Spinozismus – kommt er trotzdem oder deshalb auch jetzt noch nicht: er verwendet zur Kritik Spinozas ein Argument Wolffs, das nur der vulgären Auffassung gemäß ist (206,35–207,13), und das in den »Morgenstunden« zur Kritik des
XLII authentischen Spinozismus gebraucht wird, und andererseits | skizziert er ein Argument, mit dem er in den »Morgenstunden« gerade den »geläuterten« Spinozismus zu widerlegen versucht (vgl. 200, 24–28 mit Morgenstunden 120, 21 ff.) noch ganz unbefangen im Zusammenhang der Kritik an Spinoza selbst. Eher als Jacobis Spinoza-Auffassung versteht er Jacobis eigene Position. Jacobis Qualifikation der vom Wissen der Spekulation unterschiedenen Erkenntnisart als »Glauben« ruft freilich seinen Widerspruch hervor. So wie er Jacobis liberale Kritik des (aufgeklärten) Despotismus einer kryptopapistischen Tendenz bezichtigt hatte, ebenso mißdeutet er Jacobis liberalen (sich von Hume herleitenden) Glaubensbegriff als Versuch einer Restitution des christlichen Offenbarungsglaubens, den er unter Hinweis auf sein vernünftiges Judentum abweisen müsse (205, 19 ff.): sein Verdacht, daß er in Jacobi einen Dunkelmann vor sich habe, hat sich seit der Lektüre von Jacobis Gesprächen mit Lessing erheblich verstärkt. (Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Brief an Zimmermann vom 1. September 1784.)

Jacobi war über Mendelssohns Reaktion auf seine Mitteilungen, sowie über die aus ihr sich ergebende Veränderung von Mendelssohns schriftstellerischen Plänen teils durch Elise Reimarus (vgl. Scholz 105 f.), teils durch Mendelssohn selbst (den Brief vom 1. August 1784) unterrichtet. Er hatte im Juni und Juli 1784 seinen »Brief an Hemsterhuis« über den Spinozismus verfaßt, den er am 5. September 1784 an Mendelssohn abschickte. Der »Brief an Hemsterhuis«, der also geschrieben war, bevor Jacobi Mendelssohns »Erinnerungen« kannte, sollte, wie Jacobi in dem die Zusendung des »Briefes« begleitenden Schreiben sagt, als vorläufige Antwort »auf das Wichtigste« in den »Erinnerungen« dienen. Der Ton dieses Begleitschreibens ist von einer fast beleidigenden

Schärfe, zu welcher der Ton sowohl der »Erinnerungen« als auch des Briefes Mendelssohns an Jacobi vom 1. August 1784 nicht das mindeste Recht gab. Jacobi war zweifellos über Mendelssohns wirkliches Unverständnis für seine Spinoza-Interpretation, aber mehr noch über dessen vermeintliche Mißdeutung seiner eigentlichen Intention aufgebracht: er glaubte, Mendelssohn habe ihn für einen Spinozisten angesehen, während er ihn in Wirklichkeit als »christlichen Philosophen« bezeichnet hatte. Mendelssohn hat Jacobis Brief vom 5. September 1784 nicht als kränkend empfunden, oder zum mindesten seine Empfindung geschickt verborgen. (Vgl. seinen Brief an E. Reimarus | vom 15. November 1784.) *XLIII*

Der »Brief an Hemsterhuis« ist aus verschiedenen Gründen für die Entstehung der »Morgenstunden« von Bedeutung. Zunächst einmal wegen seiner Form: er ist in der Form eines Dialogs zwischen Jacobi, als einem Gegner Spinozas, und Spinoza selbst abgefaßt. Die durch diese Form bewirkte Lebhaftigkeit der Erörterung hat Mendelssohn so sehr angesprochen, daß er zeitweilig daran dachte, sich »des lebhaften Vortrages des Hrn. Jacobi (bei der Darstellung des Spinozismus zu) bedienen und ihn (sc. Jacobi) an Spinoza's Statt sprechen (zu) lassen.« (An E. Reimarus, 28. Januar 1785.) Auf diese Absicht hat er einige Zeit danach verzichtet. Aber das Vorbild des »Briefes an Hemsterhuis« mag – nächst dem der Gespräche zwischen Jacobi und Lessing – dafür bestimmend gewesen sein, daß Mendelssohn seine Darstellung und Kritik des »geläuterten« Spinozismus in der 14. Vorlesung der »Morgenstunden« in der Form eines Dialoges zwischen sich, als dem Gegner dieses Spinozismus, und Lessing, als dem Anhänger desselben, vorgetragen hat. Der »Brief an Hemsterhuis« hat sodann durch die gleich zu Beginn desselben vollzogene Unterscheidung zwischen dem »System« Spinozas und dessen »geometrischer Methode« Mendelssohn vermutlich den Gedanken wieder nahegebracht, zwischen dem authentischen Spinozismus und einer vollkommeneren, von den Fesseln der geometrischen Methode befreiten Form des Spinozismus (einem »geläuterten« Spinozismus) ausdrücklich zu unterscheiden (vgl. Morgenstunden 114 Abs. 1 mit Jacobi WW, IV 1, 124 f.). Endlich muß erwähnt werden, daß Jacobi in dieser zweiten Darstellung des Spinozismus, nicht weniger nachdrücklich als in der ersten, Spinozas Leugnung der göttlichen Intelligenz hervorhebt.

Mendelssohn wird frühestens im letzten Drittel des Jahres 1784 mit der Ausarbeitung der »Morgenstunden« begonnen haben. (Aus seinem

Briefe an Zimmermann vom 1. September 1784 dürfte hervorgehen, daß er zu diesem Zeitpunkte allerhöchstens mit der Herbeischaffung des Materials begonnen hatte.) In seinem Briefe an Elise Reimarus vom 28. Januar 1785 kann er bereits eine ungefähre Schätzung der Bogenzahl des Manuskripts geben. Zu dieser Zeit ist er, wie aus demselben Briefe hervorgeht, noch nicht mit dem Spinozismus selbst, sondern mit »einer Art von Revision der Beweise vom Daseyn Gottes überhaupt«
XLIV beschäftigt. Er kann auch jetzt noch | »nicht sagen, wie bald seine Handschrift im Stande seyn werde, dem Herrn Jacobi vorgelegt zu werden.« Er fragt aber schon jetzt an, ob Jacobi wohl erlauben werde, »dereinst von seinen philosophischen Briefen öffentlich Gebrauch zu machen«. Dieser Gebrauch sollte nicht in der Publikation von Jacobis Briefen als solchen, sondern in der Benutzung derselben für Mendelssohns Darstellung des Spinozismus bestehen: Mendelssohn dachte offenbar daran, Jacobi in ähnlicher Weise wie J. A. H. Reimarus (s. Anm. zu den »Anmerkungen und Zusätzen« zu den »Morgenstunden«, III, 2 ff.) zur Mitarbeit an den »Morgenstunden« heranzuziehen, für deren völlig selbständige Ausarbeitung er sich zu schwach fühlte. Diese Absicht implizierte, da Mendelssohn, in offenbarem Widerspruch zu der Verteilung der Rollen in Jacobis Gesprächen mit Lessing, nicht Lessing, sondern Jacobi als Sachwalter des Spinozismus auftreten lassen wollte, daß Mendelssohn in dem geplanten Werke von Lessings Spinozismus in keiner Weise zu reden vorhatte. Er fährt in seinem Briefe an Elise Reimarus vom 28. Januar 1785 folgendermaßen fort: »Ich wünschte dieses« – also dies, ob Jacobi ihm gestatten werde, von seinen philosophischen Briefen in der Weise Gebrauch zu machen, daß er sich bei seiner Darstellung des Spinozismus Jacobis »lebhaften Vortrages« bediente – »aber wo möglich bald zu erfahren, weil ich meinen Vortrag hiernach einrichten muß.« In demselben Briefe erkundigte sich Mendelssohn nach dem Verbleib von Jacobis Antwort auf die »Erinnerungen«. Von dem Inhalte dieses Briefes erhielt Jacobi im Februar 1785 durch Elise Reimarus Kenntnis. Für das weitere hört man am besten Jacobi selbst: »Ich schrieb den Augenblick unmittelbar an Mendelssohn, um ihm den freyen Gebrauch meiner Briefe zu gestatten, und versprach ihm unfehlbar auf den künftigen Monat die besondere Antwort (sc. auf die »Erinnerungen«), die er noch erwartete. Gleich darauf überfiel mich eine Krankheit, von der ich Ende März zu genesen anfing. Ich meldete meiner Freundinn (sc. E. Reimarus) diesen Aufenthalt, damit sie Mendelssohn Nachricht davon ertheilen, und ihm zugleich, daß ich nun

wirklich an der Arbeit sey, versichern möchte« (Scholz 139). Die Antwort Mendelssohns auf diese Mitteilung ist im höchsten Grade überraschend: er läßt am 29. April 1785 Jacobi durch Elise Reimarus bitten, »mit der Beantwortung meiner Erinnerungen nicht zu eilen.« »Ich bin entschlossen«, so fährt er fort, »nach der Leip|ziger Messe den *XLV*
ersten Theil meiner Broschüre abdrucken zu lassen. In derselben habe ich zwar hauptsächlich mit dem Pantheismus zu thun, allein unseres Briefwechsels geschieht noch keine Erwähnung. Dieses verspare ich mir auf den zweiten Theil, mit welchem es aber noch lange Zeit hat. Diesen ersten Theil meiner Schrift muß Hr. Jacobi vorher lesen, bevor er auf meine Erinnerungen antwortet; wenigstens wird er auf beides zugleich antworten können, und durch meine Schrift vielleicht Gelegenheit bekommen, sich deutlicher zu erklären. Meine Erinnerungen enthalten ohnehin bloß vorläufige Anmerkungen, die nicht genug eindringen. Ich lasse jetzt das Manuscript abschreiben, um es Ihnen zuzuschicken; zwar nicht für Hrn. Jacobi, den ich so lange damit verschone, bis es gedruckt seyn wird, aber der Bruder (sc. J. A. H. Reimarus) muß alles schon in der Handschrift lesen; denn ohne dessen Censur kann nichts öffentlich in der Sache erscheinen.«

Was war inzwischen geschehen? Warum brauchte Mendelssohn jetzt Jacobis Antwort auf die »Erinnerungen« und auch dessen frühere »philosophische Briefe« nicht mehr für seine Darstellung des Spinozismus? Warum soll Jacobi nunmehr das entstehende Buch erst in gedruckter Form kennenlernen, während es drei Monate zuvor noch selbstverständlich war, daß diesem die Handschrift vorgelegt werden sollte? Und warum ist jetzt mit solcher Bestimmtheit von einer späteren öffentlichen Erwähnung des Jacobi-Mendelssohnschen Briefwechsels über Lessings Spinozismus die Rede, während zuvor höchstens ein noch zu bestimmender Gebrauch von Lessings Unterhaltung mit Jacobi, bzw. von Jacobis »philosophischen Briefen« überhaupt, in Aussicht genommen war? (Die Erklärung, die Mendelssohn in An die Freunde 213, 24–26 gibt, ist schon darum unannehmbar, weil sie nicht verständlich macht, warum er wünscht, daß Jacobi das Manuskript der »Morgenstunden« nicht sehen soll.)

Im Lichte der Entstehungsgeschichte betrachtet, sind das auffälligste Charakteristikum der »Morgenstunden« die in ihnen enthaltenen Darlegungen über Lessings »geläuterten« Spinozismus. Von diesem »geläuterten« Spinozismus war in Mendelssohns Antworten auf Jacobis Mitteilungen und Briefe mit keinem Worte die Rede gewesen. Und Mendels-

sohn hätte doch wahrlich allen Grund gehabt, von ihm zu sprechen. Gab es von seinem Standpunkte aus eine bessere Antwort auf Jacobis
XLVI aggressive Mitteilung, Lessing sei ein ent|schiedener Spinozist gewesen, als den trockenen und überlegenen Bescheid: Jacobi müsse, vielleicht durch gewisse Übertreibungen Lessings irregeleitet, Lessings »geläuterten« Spinozismus, von dem Mendelssohn natürlich schon seit Jahrzehnten wußte, als »entschiedenen« Spinozismus mißverstanden haben? Eine geschicktere Antwort war von seinem Standpunkte aus nicht denkbar: eben auf diese Weise hat er Jacobi in den »Morgenstunden« und in dem Schreiben »An die Freunde Lessings« geantwortet. In den »Morgenstunden« führt er einen einzigen urkundlichen Beweis für seine Behauptung, Lessing habe einem »geläuterten« Spinozismus angehangen, in extenso an: Lessings »Christenthum der Vernunft«. Diese Lessingsche Jugendschrift hatte Mendelssohn zwar, wie er wiederholt erklärt, schon alsbald nach dem Beginn seiner Freundschaft mit Lessing kennengelernt. Aber daß sie ihm völlig aus dem Gedächtnis geschwunden, daß ihm zum mindesten ihr möglicher Zusammenhang mit dem Spinozismus – denn von Spinoza ist in ihr ja schlechterdings nicht die Rede – während der kritischen Zeitspanne niemals in den Sinn gekommen war, dies beweist sein tiefes Schweigen über Lessings »geläuterten« Spinozismus in der gesamten, der Publikation der »Morgenstunden« voraufgehenden Auseinandersetzung mit Jacobi. Nun, das »Christenthum der Vernunft« war zur Ostermesse 1785 im Rahmen von Lessings theologischem Nachlaß zum ersten Mal ediert worden (s. Anm. zu Morgenstunden 133, 10 ff.) – es ist diese Ausgabe, nicht die Handschrift, wonach Mendelssohn sie in den »Morgenstunden« zitiert –, also kurz bevor sich Mendelssohn von Jacobis Darstellung des Spinozismus emanzipierte. Ich sehe keine andere Erklärung: Mendelssohn erinnerte sich erst anläßlich der Lektüre von Lessings theologischem Nachlaß im April 1785 wieder an das »Christenthum der Vernunft«. Durch Jacobi auf Lessings Spinozismus hingewiesen, ging ihm zum ersten Mal ein Zusammenhang zwischen dieser Schrift und spinozistischen Tendenzen seines verstorbenen Freundes auf. Erst in diesem Augenblick konzipierte er seine eigentliche und schließliche Antwort auf Jacobis Mitteilung, und also insbesondere die Darstellung, die er von Lessings Spinozismus in seinem werdenden Buche zu geben habe. Erst in diesem Augenblick konzipierte er den »geläuterten« Spinozismus Lessings. Nunmehr saß er wieder im Sattel. Jacobi mochte
XLVII immer, was das Verständnis Spinozas angeht, getrost seine | Überlegenheit behaupten und bewähren. Was lag daran! (Wie unbekümmert

Mendelssohn in dieser Hinsicht war, zeigt sich besonders deutlich in »An die Freunde Lessings« 211, 11–15; vgl. die Anm.) Lessing, die gemäßigte Aufklärung, Mendelssohn selbst waren von nun an, dank der Entdeckung von Lessings »geläutertem« Spinozismus, der sich ja vom Credo der gemäßigten Aufklärung nur durch eine Subtilität unterscheidet, gegen Jacobis hinterhältigen Versuch geschützt, einen Keil zwischen Lessing und die gemäßigte Aufklärung zu treiben. Damit sich aber die Wiedergruppierung der für geraume Zeit in Verwirrung gewesenen Streitkräfte vom Feinde unbehelligt vollziehen könne, durfte der Feind von ihr erst nach vollendeter Tatsache, aus dem gedruckten Buche, erfahren. Jetzt gab es auch nicht mehr das geringste Bedenken gegen eine spätere Publikation von Jacobis Bericht über seine Gespräche mit Lessing: nach der Entdeckung von Lessings »geläutertem« Spinozismus würden diese Gespräche, von Lessings ältestem Freunde publiziert und gehörig eingeleitet, nicht mehr, wie Mendelssohn ursprünglich (an die Geschwister Reimarus, 18. November 1783) in Aussicht genommen hatte, als Warnungszeichen vor den Gefahren ungeleiteter Spekulation, sondern, allenfalls, als Warnungszeichen vor den Gefahren unbesonnener Konversation, zumal mit raschen jungen Leuten, dienen; die völlige, die unendliche Harmlosigkeit der scheinbar so gefährlichen Äußerungen Lessings würde – dies darzutun traute sich Mendelssohn nunmehr zu – angesichts von Lessings urkundlich erwiesenem »geläutertem« Spinozismus in die Augen springen.

Gegen diese Erklärung erhebt sich ein scheinbar gewichtiges Bedenken: Mendelssohn hat Lessings theologischen Nachlaß schon etwa zwei Jahre vor der Veröffentlichung desselben in den Händen gehabt. Wie aus den Briefen von Lessings Bruder Carl Gotthelf an Mendelssohn vom 22. April und vom 8. Mai 1783 hervorgeht, hat der theologische Nachlaß Mendelssohn in der letzten Aprilwoche und in der ersten Maiwoche des Jahres 1783 zur Beurteilung seiner Publikationswürdigkeit und Publikationsfähigkeit vorgelegen. Aber: man hat keinen Grund anzunehmen, daß Mendelssohn damals dem Fragment »Christenthum der Vernunft« eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat; er scheint vor allem an Lessings offenbarungskritischen Schriften ein (ablehnendes) Interesse genommen zu haben. Und ganz abgesehen hiervon: nichts spricht dafür, | alles spricht dagegen, daß er das »Christenthum der *XLVIII*
Vernunft« als spinozistisches Dokument rekognosziert hätte, auch wenn es ihm im April oder Mai 1783 besonders aufgefallen wäre. Zu einer solchen Rekognition war er erst imstande, nachdem ihn Jacobis aus-

führlicher Bericht über seine Gespräche mit Lessing genötigt hatte, die Möglichkeit, daß Lessing Spinozist gewesen sei, ernst zu nehmen; d. h. er war zu einer solchen Rekognition nicht vor November 1783 imstande. Und erst im April 1785 fiel ihm Lessings theologischer Nachlaß wieder in die Hände.

Wenige Tage nachdem Mendelssohn Elise Reimarus beauftragt hatte, Jacobi wissen zu lassen, daß es mit der Antwort auf die »Erinnerungen« keine Eile habe, gelangte er in den Besitz dieser Antwort, die am 26. April 1785 abgeschickt worden war. Diese Antwort ist darum von Wichtigkeit für die Entstehung der »Morgenstunden«, weil eine in derselben enthaltene Darlegung Mendelssohn die Abgrenzung von authentischem und »geläutertem« Spinozismus erleichterte. Mendelssohn hatte in seinen »Erinnerungen« als »die größte Schwierigkeit … in dem System des Spinoza« die Tatsache bezeichnet, »daß er aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte will entstehen lassen.« (An die Freunde 206, 35–37; vgl. Morgenstunden 110, 7 ff.). Gegen diese Auffassung des Spinozismus protestierte Jacobi in seiner Antwort, indem er in deren 7. Paragraphen erklärt: »Dieser Inbegriff (aller endlichen Dinge) ist keine ungereimte Zusammensetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen; sondern, der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile nur in ihm und nach ihm sein, nur in ihm und nach ihm gedacht werden können« (Scholz 146). Mendelssohn macht sich in den »Morgenstunden« diese Erklärung zu eigen (vgl. An die Freunde 214, 9–13 und Anm.), indem er vermittelst ihrer den Unterschied zwischen authentischem und »geläutertem« Spinozismus bestimmt: der »geläuterte« Spinozismus unterscheidet sich vom authentischen eben dadurch, daß er »das nothwendige Wesen nicht, wie Spinoza selbst behauptet hat, in dem Innbegriff unendlich vieler zufälligen Wesen bestehen« läßt, sondern vielmehr lehrt, »daß das einzige nothwendige Wesen in seiner Einheit und der Kraft nach unendlich seyn müsse« (Morgenstunden 215, 11–21). Den Beschluß von Jacobis Antwort auf die »Erinnerungen« bildet eine Richtigstellung
XLIX dessen, was Mendelssohn über Jacobis | »Rückzug unter die Fahne des Glaubens«, der »völlig in dem Geiste (von Jacobis) Religion« sei, bemerkt hatte (An die Freunde 205, 19 ff.). Er unterscheidet nachdrücklich zwischen dem natürlichen Glauben, welcher der Grund aller Gewißheit von der Natur sei, und dem christlichen Glauben. Aber er stürzt sich im unmittelbaren Anschluß an diese erleuchtende Unterscheidung in ein hymnisches Bekenntnis zu dem christlichen Glauben an die Mensch-

werdung Gottes, so daß er Mendelssohn, der »schon sehr oft dergleichen gutgemeinte Versuche von (seinen) Zeitgenossen erfahren« hatte, ihn »in den Schoß des (christlichen) Glaubens zu führen« (An die Freunde 196, 14 ff.), vollends kopfscheu hätte machen müssen, wenn dieser sich nicht schon inzwischen von Jacobi gänzlich losgelöst hätte.

Mendelssohn ließ sich in der Ausarbeitung der »Morgenstunden« durch Jacobis Antwort auf die »Erinnerungen« in keiner Weise stören. (Vgl. auch den Brief an E. Reimarus vom 24. Mai 1785.) Am 28. Juni 1785 kann er bereits das Manuskript des »ganzen ersten Theils« der »Morgenstunden« an die Geschwister Reimarus mit der Bitte um Beurteilung schicken. In den ersten Tagen des Oktober desselben Jahres ist das Buch erschienen.

Die »Morgenstunden« sind ursprünglich gleichsam als erster, vorbereitender Teil von »Lessings Character« konzipiert worden: ihr ursprünglicher Zweck ist die Kritik des Spinozismus, welche die Darstellung von Lessings Spinozismus im zweiten Teile vorbereiten sollte. Das fertige Werk läßt weder durch seinen Titel (»Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes«), noch durch seinen Aufbau (die Spinoza und Lessing gewidmeten Abschnitte sind dem Vortrag der Gottesbeweise eingefügt, bilden nicht einen Teil für sich selbst), noch gar durch die Bemerkungen des »Vorberichts« über die Entstehungsgeschichte des Buches das geringste von der wirklichen Entstehungsgeschichte erkennen. Daß dies kein Zufall, sondern das Ergebnis einer Taktik ist, braucht kaum gesagt zu werden. An Hand des Briefwechsels Mendelssohns mit Elise Reimarus läßt sich verfolgen, wie sich in seinem Geiste dasjenige Bild von dem Zweck und der Entstehung der »Morgenstunden« formierte, welches sich angesichts des fertigen Buches dem der Entstehungsgeschichte unkundigen Leser aufdrängt. Am 29. April 1785 hatte Mendelssohn an Elise Reimarus geschrieben, im ersten Teile seiner Broschüre habe er »zwar *hauptsächlich* mit dem Pantheismus | zu thun, *L*
allein unseres Briefwechsels (sc. des Briefwechsels mit Jacobi) geschieht noch keine Erwähnung.« In dem vier Wochen später geschriebenen Brief an Elise Reimarus hingegen heißt es bereits: »Ich gebe also den ersten Theil meiner ›Morgenstunden‹ heraus, sage in demselben noch nichts von unserm Briefwechsel, *berühre* aber gleichwohl den Pantheismus, und suche ihn zu widerlegen.« Mendelssohn will Jacobis Mitteilung über Lessings Spinozismus nicht nur ungefährlich machen, indem er ihrer öffentlichen Bekanntmachung eine Kritik des Spinozismus und eine Darstellung von Lessings »geläutertem« Spinozismus voraus-

schickt; er will zugleich diese beruhigenden Darlegungen verhüllen – denn jede als solche kenntliche Beruhigung beunruhigt zugleich –, indem er sie als bloßen Exkurs eines Vortrages der Gottesbeweise einführt. Dieser Verhüllung dienen namentlich auch die Bemerkungen über die Entstehungsgeschichte, die im »Vorbericht« dargeboten werden. Ihnen zufolge sind die »Morgenstunden« wesentlich auf Grund des häuslichen Unterrichts entstanden, den Mendelssohn seinem ältesten Sohne und zwei anderen jungen Leuten erteilt hatte, während der Streit mit Jacobi über Lessings Spinozismus nur »eine besondre Veranlassung zur jetzigen Bekanntmachung dieser Schrift« war. Daß die Bedeutung, die damit dem häuslichen Unterricht zugesprochen wird, zum mindesten übertrieben ist, bedarf nach dem Gesagten keines weiteren Beweises. Ja das oben Ausgeführte berechtigt zum Aussprechen der folgenden Vermutung, die durch die Wahrscheinlichkeit der Tatsache, daß der häusliche Unterricht nicht vor Ende 1784 begonnen hat, noch bekräftigt wird: erst als Mendelssohn, durch den Streit mit Jacobi veranlaßt, sich wieder mit der natürlichen Theologie zu befassen begonnen hatte, kam er auf den Gedanken, zum Zweck der Klärung seiner Überlegungen den späteren Inhalt der »Morgenstunden« seinem Schülerkreise vorzutragen.

Mendelssohn glaubte, durch die Entdeckung von Lessings »geläutertem« Spinozismus, durch die vorläufige Geheimhaltung dieser Entdeckung vor Jacobi und durch die Art seiner Behandlung sowohl der Lessing-Spinoza-Frage als auch der Entstehungsgeschichte der »Morgenstunden« seinem Gegner auf eine den Streit entscheidende Weise zuvorgekommen zu sein. Erst am 21. Juli 1785 unterrichtete er
LI Jacobi darüber, daß zur nächsten Messe eine ihren Streit betref|fende Schrift aus seiner Feder erscheinen werde: in dieser Schrift hoffe er »den statum controversiae … festzusetzen, und dadurch den Streit gehörig einzuleiten«. Er gab sich nicht einmal die Mühe, Jacobi unzweideutig davon zu benachrichtigen, ob seine Schrift nur vom Spinozismus überhaupt, oder auch vom Spinozismus Lessings, oder gar auch von Jacobis Mitteilung als solcher handeln werde. Eine für Jacobi kaum verständliche Andeutung über die Mendelssohn vorschwebende Einteilung seines Werkes, der gemäß »alles was Jacobi und Lessing insbesondere angeht« im zweiten Teile der »Morgenstunden« erörtert werden sollte, enthielt allenfalls die in demselben Brief ausgesprochene Bitte um eine Abschrift der »Erinnerungen«: »denn ich bin Willens, nunmehr unserm Streite näher zu kommen, und zu diesem Ende Ihre beiden Aufsätze … nochmals durchzugehen. Hierzu aber gehören nothwendig

die ›Erinnerungen‹, auf welche Ihre Antwort gerichtet ist.« Am 4. Oktober 1785 übersendet Mendelssohn ein Druckexemplar des ersten Teiles der »Morgenstunden« an Jacobi mit einem sehr freundlichen Begleitschreiben, das mit der Bitte um Jacobis »herzliche Zuneigung und Freundschaft« schließt. Spätestens vier Tage danach (s. den Brief an Nicolai vom 8. Oktober 1785) war er im Besitze von Jacobis Schrift »Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn«.

Jacobi war seit dem 26. Mai 1785 über einen Teil des Inhaltes von Mendelssohns Brief an Elise Reimarus vom 29. April 1785, d.h. über Mendelssohns Publikationsabsicht – nicht freilich über Mendelssohns ausdrückliche Erklärung, er könne Jacobi das Manuskript nicht sehen lassen – durch Elise Reimarus unterrichtet (Scholz 172). Er hatte trotz des Anratens Hamanns (in dessen Brief an Jacobi vom 14. November 1784; s. Jacobi, WW, I, 389) und Herders die selbständige Publikation seiner Gespräche mit Lessing unterlassen. »Über Ihren Wunsch, daß ich meine Unterredung mit Lessing unabhängig von Mendelssohn, besonders heraus geben möchte«, hatte er am 30. Juni 1784 an Herder geschrieben, »habe ich hin und her gedacht und bey jedem Wiederüberlegen gefunden, daß ich mir selbst so nicht rathen darf. Die Einkleidung welche diese Sache nun einmal durch Ereignisse (sc. die durch Jacobi herbeigeführt worden waren) erhalten hat, muß sie behalten; ich werde sie ihren historischen Gang still fortgehn lassen ohne mich um die weitere Entwick|lung und das Ende zu bekümmern.« Nunmehr, nach- *LII*
dem er infolge von Mendelssohns überraschendem Publikationsbeschluß, dessen Hintergründe ihm unbekannt waren und immer unbekannt blieben, nicht mehr sicher sein konnte, daß der historische Gang der Ereignisse seinem Wunsche und Plane entsprechen werde, war er gezwungen, die weitere Entwicklung und das Ende handelnd zu beeinflussen. Als er am 26. Mai 1785 von Mendelssohns Publikationsbeschluß erfuhr, war ein Monat verstrichen, seitdem er die Antwort auf die »Erinnerungen« an Mendelssohn geschickt hatte. Er »hoffte noch immer auf eine Antwort von Mendelssohn. Nachdem (er) vegeblich drey Monate derselben entgegen gesehen hatte, wurde (er) allmählich bewogen, einen Entschluß für (sich) allein zu fassen; und je mehr und mehr geneigt, mittelst der hier eingerückten Briefe (sc. an Mendelssohn und Hemsterhuis), eine solche Darstellung des Spinozismus, wie (er) sie in dem gegenwärtigen Zeitpuncte für nützlich hielt, an das Licht zu stellen« (Scholz, 173). Im Juni 1785 hatte er durch Hamann Genaueres über den

Titel und die Drucklegung der »Morgenstunden« erfahren (Jacobi, WW, IV 3, 53 f. und 63). Ende Juli gelangte er in den Besitz von Mendelssohns förmlicher Ankündigung des bevorstehenden Erscheinens der »Morgenstunden«. »Es bedurfte nun keiner langen Überlegung mehr, was ich zu thun hatte« (Scholz 182): Jacobi schickte sich an, die Akten des Streites, den er mit Mendelssohn über Lessings Spinozismus geführt hatte (mit Ausnahme vor allem der »Erinnerungen«, zu deren Veröffentlichung er sich nicht für berechtigt hielt, und die er als »eine Art von Geissel« ansah – Scholz 142 Anm.) unter Hinzufügung eines der Kritik der Aufklärung gewidmeten Schlusses, der Öffentlichkeit vorzulegen. Er konnte nicht wissen, was Mendelssohn in den »Morgenstunden« über den Spinozismus, über Lessing, und vielleicht gar über Jacobi selbst sagen würde; denn Mendelssohns ausdrückliche Versicherung in seinem Brief an Elise Reimarus vom 24. Mai 1785, daß er »alles was Jacobi und Lessing insbesondere angeht«, sich »auf die Fortsetzung« verspare, war ihm unbekannt geblieben. Besonders fürchtete er, Mendelssohn werde ihn als Verteidiger des Spinozismus darstellen (Scholz, 183; vgl. schon den Brief Jacobis an Mendelssohn vom 5. September 1784; eine gewisse Rechtfertigung dieser Befürchtung liefert die in dem Briefe an Elise Reimarus
LIII vom 28. Januar 1785 ausgesprochene Absicht Mendels|sohns, Jacobi »an Spinoza's Statt sprechen zu lassen«, gegen welche Absicht Jacobi allerdings keinerlei Einspruch erhoben hatte). Angesichts von Mendelssohns Schweigen glaubte er, mit allem rechnen zu müssen. Da hielt er mit dem für Mendelssohn gefährlichsten, für diesen buchstäblich tödlichen Teile seines Arguments nicht länger zurück: er machte in seinen Spinoza-Briefen bekannt, was Lessing zu ihm über seine Mendelssohn gegenüber geübte Zurückhaltung und über deren Gründe gesagt hatte. So hatte er seinen Gegner, der durch seine Entdeckung von Lessings »geläutertem« Spinozismus einen entscheidenden Vorsprung gewonnen zu haben glaubte, bei weitem überholt: ohne von dieser Entdeckung zu wissen, hatte Jacobi sie völlig entwertet durch die für alle Fälle zulängliche Mitteilung, daß Lessing seiner ausdrücklichen Erklärung zufolge sein Credo Mendelssohn gegenüber verschwiegen habe.

Wie sehr diese Mitteilung Mendelssohn betroffen, wie tief sie ihn geschmerzt hat, zeigen namentlich sein Brief an Kant vom 16. Oktober 1785 und die entsprechende Stelle in dem Schreiben »An die Freunde Lessings« (190, 37 ff.). Die reinen Äußerungen des Schmerzes des Freundes sind unserem Ohr vernehmbarer als die gereizten Ausbrüche des Ärgers des Überlisteten, dem seine mühsam ausgedachte Taktik

zunichte gemacht worden ist. Der Schmerz über die ihm erst jetzt bewußt gewordene Schranke, die ihn von Lessing trennte, war so tief, daß ihm die Worte fehlten, um die Brutalität gebührend zu kennzeichnen, mit der Jacobi ihm diese Schranke zum Bewußtsein gebracht hatte (vgl. den Brief an Garve vom 7. November 1785). Nicht bloß war auf seine Freundschaft mit Lessing, die das höchste Glück seines Lebens war, ein Schatten gefallen, der seine Eigenliebe, wahrlich verzeihlicherweise, kränkte. Zugleich damit war sein Vertrauen gegenüber der nichtjüdischen Welt erschüttert: war doch die rückhaltlose Freundschaft mit Lessing zugleich auch die älteste und bewährteste Brücke, die ihn mit dieser Welt überhaupt verband, das ihm teuerste Zeugnis für die Möglichkeit vollkommener Verständigung zwischen Männern entgegengesetztester Herkunft. Man kann es nachgerade wieder ermessen, wie groß die Hindernisse gewesen sein müssen, denen zum Trotz Mendelssohn sich sein Vertrauen zu nichtjüdischen Freunden immer wieder erarbeitet hat – er, der von krankhaften Empfindungen so frei war, wie ein Mensch es nur sein kann, der kein größeres Mißtrauen | in sich trug als dasjenige, *LIV*
welches durch die Erfahrungen der Juden zu allen Zeiten zulänglich begründet ist. Ohne ein so begründetes Mißtrauen gegen die nichtjüdische Welt anzunehmen, kann man, wie die Dinge liegen, sein Verhalten in dem Streite mit Jacobi, wie schon sein Verhalten gegenüber Bonnet in dem Streite mit Lavater (vgl. Jub A, VII, LXXXVIII f.), nicht verstehen. Zwar hatte die gleichsam natürliche Feindschaft gegen die Juden damals noch nicht die Prinzipien des Nationalismus zu ihrer Verfügung; dafür aber lieferte ihr die judenfeindliche Theorie und Praxis der christlichen Kirchen kaum weniger wirksame Waffen. So erklärt es sich, daß Mendelssohn mit dem (absurden) Gedanken spielen konnte, Jacobi habe es auf seine Bekehrung zum Christentum abgesehen. (Vgl. hierzu auch den Bericht J. F. Reichardts über das Gespräch, das er am 13. Dezember 1785 mit Mendelssohn hatte, in der »Vossischen Zeitung«, 1786, 18. Stück, 11. Februar, 1. Beylage.) Für das gebührende Verständnis seiner Reaktion auf Jacobis öffentliche Mitteilung hat man Mendelssohns Erfahrung von dem Mißtrauen der nichtjüdischen Welt gegen die Juden aber nicht weniger zu berücksichtigen als das Mißtrauen seiner, als eines Juden, gegen die nichtjüdische Welt. Hatte ihm also auch Lessing nicht sein volles Vertrauen geschenkt? Dieser Verdacht war unvergleichlich quälender als die bereits hinlänglich kränkende Gewißheit, die er Jacobis Publikationen entnehmen zu dürfen glaubte, daß dieser ihm zugetraut hatte, er werde sein gegebenes Wort brechen (An

die Freunde Lessings 217; vgl. Mendelssohns Äußerung zu Reichardt, a. a. O.).

Mendelssohn hatte sich vorgenommen, »nicht eher die Feder (zur Erwiderung auf Jacobis Buch anzusetzen), bis (er) völlig von aller Empfindlichkeit frei« wäre (an E. Reimarus, 21. Oktober 1785; vgl. auch den Brief an Garve vom 7. November 1785). Er wartete mit der Ausarbeitung seiner Antwort auf Jacobis Darstellung tatsächlich etwa zwei Monate. Am 13. Dezember 1785 – vier Tage vor seinem Tode – brachte er das Manuskript des Schreibens »An die Freunde Lessings« zum Verleger.

Dieses Schreiben erfüllt in der Hauptsache den Zweck, für den Mendelssohn den zweiten Teil der »Morgenstunden« bestimmt hatte. Der Plan zu diesem zweiten Teil war ihm durch Jacobis Publikation
LV »zerrissen« (An die Freunde 181), da der Briefwechsel mit Ja|cobi über Lessings Spinozismus von Jacobi bereits veröffentlicht war. Es blieb ihm nichts weiter übrig, als der Darstellung des Verlaufs und des Gegenstandes des Streites, die Jacobi gegeben hatte, die seinige entgegenzusetzen, und die wenigen Dokumente, die von Jacobi nicht veröffentlicht worden waren (die »Erinnerungen«, den Anfang von Jacobis Antwort auf die »Erinnerungen«, und Mendelssohns Brief an Elise Reimarus vom 24. Mai 1785), seinerseits zum Abdruck zu bringen. Die Schrift »An die Freunde Lessings« ist im Widerspruch zu Mendelssohns Vorhaben durchaus »in der gereizten Stimmung« geschrieben, »welche Jacobi's Schrift in ihm erregt hatte« (GS, V, 634, Anm. 2). Damit wird die Tatsache nicht bestritten, sondern vielleicht teilweise erklärt, daß sie Mendelssohns Kraft als Schriftsteller in ungewöhnlichem Maße zeigt, vor allem im Kontrast zu Jacobis diffuser Schreibart. Das in der Schrift dargebotene Bild des Sachverhalts ist noch mehr verzerrt als dasjenige, welches die »Morgenstunden« darbieten. Gleich auf der ersten Seite heißt es, die »Morgenstunden« seien »vor einigen Jahren entworfen« worden, eine Behauptung, die bereits durch die oben (S. XXXIX) angeführte Nachricht des Freundes Nicolai als Übertreibung erwiesen ist. Die sonstigen kleineren Ungenauigkeiten, die zum Teil die Chronologie völlig in Verwirrung bringen, wird der Leser unschwer an Hand unserer Anmerkungen feststellen können. Hervorgehoben werden muß, daß Mendelssohn nunmehr, wenn auch in zweideutiger Form, die Authentizität oder wenigstens die Ernsthaftigkeit aller wichtigen Äußerungen, die Lessing gegenüber Jacobi getan hatte, bestreitet, und daß er Jacobis Buch als eine wider Lessing erhobene Anklage, Jacobi selbst als

einen obskurantistischen Feind des freigeistigen Lessing qualifiziert. Zwar hatte Jacobi eine solche Auslegung seiner Absichten vorzüglich durch die Berufung auf Lavater, zu der er sich am Schlusse seines Buches hatte hinreißen lassen, wenigstens in Mendelssohns Augen nahegelegt (vgl. auch hierzu Reichardt a. a. O.); aber Mendelssohn selbst wußte, daß diese Auslegung den Tatsachen nicht entspricht: in seinem Briefe an Kant vom 16. Oktober 1785 kennzeichnet er Jacobi als einen »Schwärmer«, d. h. als einen Fanatiker (vgl. Jub A, III. 1, 315 f.), der Philosophie, zum nachdrücklichen Unterschied von den »Schwärmern« der positiven Religion. Während also seine Ausfälle gegen Jacobis Geistesart den wirklichen Sachverhalt ver|zerren, gehen seine Äußerungen über Jacobis *LVI*
Charakter, über seine Unaufrichtigkeit und Rohheit, nicht über das hinaus, was er auf Grund seiner Erfahrungen behaupten durfte. Vermochte Jacobi daher in seiner Erwiderung auf Mendelssohns Schrift, in »Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings«, die kurz nach Mendelssohns Tode erschienen ist, jene Ausfälle leicht als unbegründet zu erweisen, so konnte er andererseits diese Äußerungen allenfalls mit hämischen Kommentaren versehen, aber sie nicht entkräften. Diese Feststellung darf aber die Tatsache nicht verdunkeln, daß Jacobis Erwiderung auf das Schreiben »An die Freunde Lessings« wie zuvor schon seine Spinoza-Briefe, für die Korrektur der nicht unerheblichen Unrichtigkeiten, die sich in den »Morgenstunden« und in dem Schreiben »An die Freunde Lessings« finden, von unersetzlichem Werte ist.

Im allgemeinen wird man zu sagen haben, daß Jacobis Darstellung des Streites zuverlässiger ist als diejenige Mendelssohns – was die Einzelheiten angeht. Die Unaufrichtigkeit Jacobis zeigt sich nur im ganzen, das heißt, wenn man sich klarmacht, warum er den Inhalt seiner Unterredungen mit Lessing Mendelssohn privatim mitteilte, statt von vornherein unzweideutig vor der Öffentlichkeit die Verantwortung für deren Bekanntmachung zu übernehmen, und wenn man die Art bedenkt, in der er die Mitteilung an Mendelssohn ins Werk setzte. Er hatte sein Spiel so fein berechnet, er hatte den arglosen und selbstsicheren Mendelssohn von vornherein in eine so ungünstige Stellung hineinmanoeuvriert, daß diesem, nachdem er die Unklugheit begangen, sich auf die private Mitteilung überhaupt einzulassen, statt Jacobi sofort vor das Forum der Öffentlichkeit zu verweisen, schwerlich eine andere Wahl blieb, als seinerseits taktisch und unaufrichtig vorzugehen. Um ganz davon zu schweigen, daß er zu einem solchen Vorgehen, schon bevor er

selbst irgendwelche dahingehenden Entschlüsse fassen konnte, durch die Geschwister Reimarus, ja durch Jacobi selbst (s. o. S. XV–XVI) gedrängt wurde. Jacobis Denk- und Gemütsart stand er von vornherein und im ganzen Verlaufe des Streites ohne Verständnis gegenüber. Es ist vermerkt worden, daß ihm die geistige Freiheit Jacobis abging, und daß ihm infolgedessen Jacobis Sichbewegen zwischen Atheismus und Christentum unbegreiflich blieb: er wußte bisweilen wirklich nicht, ob er in
LVII Jacobi einen Atheisten oder einen Christen vor | sich habe; nur einen Augenblick lang vermochte er sich zu der Einsicht zu erheben, daß Jacobi ein Philosoph war. Der intellektuelle Wagemut war nun aber bei Jacobi mit einer nicht weniger bemerkenswerten moralischen Feigheit verbunden: er, der sich später rühmte, daß vor ihm niemand, mit Beisetzung seines Namens, von Spinoza mit solcher Hochachtung, mit solcher Bewunderung und Liebe gesprochen habe wie er (s. Anm. zu An die Freunde 188, 11–34), hatte andererseits eine für einen Mann seines Ranges schändliche Angst, er könne der (inkompetenten) Öffentlichkeit als Spinozist vorgestellt werden. Seine moralische Feigheit wird kenntlicher, wenn man sie als eine Mischung von Wehleidigkeit für sich selbst mit brutaler Rücksichtslosigkeit gegenüber anderen näher bestimmt. Ihre Wurzel ist eine ungezügelte Eigenliebe, die als Freiheitsliebe in die Erscheinung tritt. Für die Verzärtelung der Eigenliebe mag man Rousseau verantwortlich machen, der durch sein ganzes Werk eine das Jahrhundert bezaubernde Rechtfertigung dieses Affektes geliefert hatte, obwohl oder weil er ihn als den verhaßten Ursprung verhaßter Einrichtungen bekämpfte – die Brutalität hat dunklere Ursprünge als die Predigt Rousseaus und die allgemeine Revolutionsbewegung der damaligen Zeit. Denn was Jacobis Wesen kennzeichnet, ist die völlige Abwesenheit jener «générosité«, welche den, wie immer fragwürdigen, Adelstitel des revolutionären Geistes gebildet hat. Mendelssohn hat sich nicht gescheut, es im Hinblick auf sein Verhalten im Streite mit Jacobi auszusprechen, daß er wohl »keinen rechten Begriff von Ehre und point d'honneur in (seiner) ersten gemeinen Erziehung erhalten« habe (Reichardt a. a. O.) – vergleicht man ihn mit Jacobi, so erweist er sich als ein gentleman. Die Brutalität Jacobis steht in einem nicht unverständlichen Zusammenhang mit seiner tiefen Unehrlichkeit: Sein Gewissen erhob nicht Einspruch, als er (in seiner Antwort auf die »Erinnerungen« – Scholz 141) an Mendelssohn den folgenden Satz richtete: »Ich will in der geraden *stillen* Wehre, worin ich stand, vor Sie hinrücken, und mit einem nur geraden Stosse in Ihren Kreis den Ausfall wagen.« (Vgl. zur Inter-

pretation die Wendung: »Ich werde die Ereignisse ihren historischen Gang *still* fortgehn lassen« in Jacobis oben S. LI–LII zitiertem Brief an Herder.) Gegenüber dem ihm also als Taktiker bei weitem überlegenen Jacobi entwickelte Mendelssohn eine Taktik, deren Ungeschicklichkeit beweist, | daß er im Grunde ohne Falsch war, und die unser Mitleid eher *LVIII*
als unseren Protest hervorruft. Doch über sie zu richten, ist Sache des Lesers; des Herausgebers Pflicht ist es, sie aufzudecken. |

II. Analyse des Inhalts *LIX*

Die »Morgenstunden« sind eine Zusammenfassung dessen, was Mendelssohn über die natürliche Theologie »vormals nachgelesen und selbst gedacht« hat (Morgenstunden 3, 1–3). Sie enthalten zu einem erheblichen Teil lediglich sei es abkürzende Wiederholungen, sei es breitere Ausführungen der Überlegungen, die er bereits in den »Gedanken von der Wahrscheinlichkeit«, im »Phädon« und namentlich in der »Abhandlung über die Evidenz« vorgetragen hatte. Nimmt man hinzu, daß sich in den »Morgenstunden« auch die abschließende Formulierung des Ergebnisses, dem seine ästhetischen Untersuchungen zustrebten (61 ff.), und daß sich in dem Schreiben »An die Freunde Lessings«, das ja von den »Morgenstunden« nicht zu trennen ist, eine Rekapitulation seiner Ansicht vom Wesen des Judentums (196 ff.) findet, so darf man sagen, daß diese beiden Schriften die abschließende Darstellung der meisten Überlegungen Mendelssohns enthalten. (In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß im zweiten Teil der »Morgenstunden« vielleicht auch die Anwendung der natürlichen Theologie auf Naturrecht und Ethik vollzogen, also das Thema des ersten Teiles von »Jerusalem« in gewisser Weise wieder aufgenommen werden sollte.) Neu hinzugekommen sind die Reflexionen der »Vorerkenntniss« über Wahrheit, Schein und Irrtum, die Kritik am Spinozismus und der sich an diese Kritik anschließende Versuch eines neuen Gottesbeweises, die Kritik an Jacobis Glaubensphilosophie, endlich und vor allem die Interpretation von Lessings philosophischen Bestrebungen. Auf diese den »Morgenstunden« und dem Schreiben »An die Freunde Lessings« eigentümlichen Themen darf sich die Würdigung der beiden Schriften beschränken.

Der innere Zusammenhang der erwähnten Themen ist in der Entste-

hungsgeschichte gelegentlich angedeutet worden. Um ihn völlig sichtbar zu machen, bedarf es lediglich einer Bemerkung über die Bedeutung der »Vorerkenntniss«. Diese Einleitung ist nicht darum von Bedeutung, weil sie (in der Nachfolge Lamberts) eine Korrektur des Leibniz-Wolffischen Rationalismus im Sinne des englischen Empirismus versucht (vgl. 10, 8 ff.; 11, 4 ff.; 20, 30–21, 9; 39, 6–40, 28; 61, 12–15 und die Anm.), sondern darum, weil sie den Grund legt für die Erörterungen des
LX Verhältnisses von Spekulation | und gesundem Menschenverstand, die sich durch die beiden Schriften wie ein roter Faden hindurchziehen. (Übrigens ist der Gegensatz Spekulation – gesunder Menschenverstand die einerseits radikalisierte, andererseits vergröberte Form des Gegensatzes Rationalismus – Empirismus. Die Verwandtschaft der beiden Gegensatzpaare wird von Tetens, Philosophische Versuche, Leipzig 1777, I, 570 f., mit folgenden Worten behauptet: »Vordem setzte man die sinnliche Kenntniss der vernünftigen entgegen …, und die Philosophen untersuchten, wie diese beiden Arten von Vorstellungen sich zu einander verhalten. Es sind fast dieselbigen Fragen und dieselbigen Betrachtungen, nur daß sie in einer andern Gestalt vorkommen, wenn die neuern untersucht haben, wie sich der gemeine Menschenverstand und seine Kenntnisse auf die höhere raisonnierende Vernunft, und ihre wissenschaftlichen Einsichten beziehet.«) Faßt man also die Bedeutung der Einleitung zu den »Morgenstunden« in der angegebenen Weise auf, so kann man die Mannigfaltigkeit der den »Morgenstunden« und dem Schreiben »An die Freunde Lessings« eigentümlichen Themen von einem und demselben Gesichtspunkt aus verstehen. Beide Schriften sind Dokumente der schließlichen Krisis der modernen Metaphysik Cartesisch-Leibnizischer Prägung; ihr eigentümlicher Gegenstand sind die Auswege aus dieser Krisis, die in Mendelssohns Gesichtskreis getreten sind. Als solche Auswege sah er vor sich: 1.) die Philosophie des gesunden Menschenverstands, 2.) den Spinozismus, 3.) die Glaubensphilosophie Jacobis, und 4.) das Philosophieren Lessings.

Um seine Stellungnahme zu der Krisis der modernen Metaphysik zu verstehen, muß man sich zunächst daran erinnern, worin nach seiner Ansicht das Wesen der modernen Metaphysik, der kennzeichnende Unterschied zwischen moderner und vor-moderner Metaphysik besteht. Er kannte die vor-moderne Metaphysik hauptsächlich einerseits aus der jüdischen Philosophie des Mittelalters, insbesondere aus Maimunis Moreh nebuchim, andererseits aus den Platonischen Dialogen, sowie aus dem späteren Platonismus, wie er ihm namentlich durch Cudworth

vermittelt worden war. Da die jüdische Philosophie des Mittelalters durch den Platonismus, bzw. den Neuplatonismus erheblich bestimmt ist, so darf man sagen, daß Mendelssohn die vor-moderne Metaphysik vorzüglich in ihrer (neu-)platonischen Form kannte. Diese Metaphysik ist nun nach | seiner Ansicht der modernen schlechterdings unterlegen *LXI*
(vgl. Jub A, III. 1, 150, 38–151, 6 sowie II, 269 f.). Kennzeichnend für den Unterschied beider ist z. B. dies, daß die moderne Metaphysik über bessere Begriffe vom Werte des menschlichen Körpers verfügt als die Platonische (Jub A, III. 1, 8, 26–27); sie hat – wider die weltflüchtigen Tendenzen der älteren Ansicht – das Diesseits, den Leib, die Sinnlichkeit, die »Ergötzlichkeiten der Sinne« rehabilitiert; sie hat gezeigt, daß diese Welt kein Kerker, kein Jammertal, sondern ein potentielles Paradies ist (Jub A, I, 393, 18–27 und II, 102, 9–19). Und sie hat dies tun können, weil erst sie die Sinne, den Leib, diese Welt als »göttliche Geschöpfe« erkannt hat, während die frühere Metaphysik nicht imstande war, die »offenbar ungereimte«, von »Platon und seiner Sekte und auch vielen Söhnen unseres Volkes« vertretene Ansicht von der Ewigkeit der Materie gründlich zu widerlegen (s. Mendelssohns Kommentar zu Maimunis Millot ha-higgajon, Kap. 9, Anm. 11). Die moderne Metaphysik steht also der Bibel näher als die vor-moderne, und zwar nicht bloß in der Lehre von der Schöpfung, sondern auch in der Lehre von der Vorsehung. Während die früheren Philosophen nur die allgemeine Vorsehung anerkannten und die besondere Vorsehung leugneten, hat die moderne Metaphysik, namentlich die Leibnizische, einzusehen gelehrt, daß Gottes Vorsehung sich »bis auf die kleinsten Veränderungen und einzelnen Begebenheiten« in der sublunarischen Welt erstreckt (Morgenstunden 127–128). Die moderne Metaphysik befreit aber nicht bloß diese Welt – Erde, Leib und Sinne – von dem Makel, den ihr die frühere Metaphysik angeheftet hatte; sie nimmt auch, indem sie beweist, daß jede menschliche Seele schließlich zu ewiger Glückseligkeit gelangen muß, zugleich dem Tode und dem Jenseits alle Schrecken: »zu unsern Zeiten« kann man nicht mehr mit Epikur und Lukrez sagen, »daß der Begriff eines zukünftigen Lebens uns den Tod schrecklich mache«; »zu unsern Zeiten« »macht sich der vernünftigste Theil … von der Zukunft vielmehr die tröstlichsten Vorstellungen, die ihnen den Tod sogar wünschenswert machen« (99. Litteratur-Brief, 24. April 1760). Diese durchaus tröstliche und beruhigende Auffassung von diesem wie von jenem Leben hat ihr Fundament in der Überzeugung, daß Gott den Menschen zu des Menschen Glückseligkeit geschaffen hat, ohne an ihn allzu hohe An-

LXII sprüche zu stellen; und | diese Überzeugung wird einsichtig begründet durch die Beweise für das Dasein Gottes als »eines höchstgütigen Wesens« (vgl. Morgenstunden 70, 19–37). Die Metaphysik, so wie Mendelssohn sie versteht und sich aneignet, erfüllt sich darin, daß sie dem Menschen die Furcht vor göttlichem Zorn und vor dem Tode benimmt, daß sie ihm »an einem fernern Fortgang zu höhern Vollkommenheiten (sc. nach dem Tode) gleichsam einen gerechten Anspruch« (Sache Gottes § 79) vindiziert, ohne daß sie ihn nötigte, an seinen Ansprüchen auf das Glück dieses Lebens erhebliche Abstriche vorzunehmen.

Die innere Fragwürdigkeit dieses »ziemlich epikurischen« (an Sophie Becker, 27. Dezember 1785) Theismus ist von Mendelssohn nicht empfunden worden. Schwierigkeiten bereiteten ihm allein die Zweifel an der Zulänglichkeit der diesen Theismus sichernden Demontrationen. Ihre Demonstrationen waren nun freilich der Stolz der modernen Philosophie. »…il est étrange«, hatte Leibniz gesagt (Nouveaux Essais, IV, ch. 2, sect. 9), »qu'on ne voit point d'ombre de démonstration dans Platon et dans Aristote (excepté ses analytiques premiers), et dans les autres philosophes anciens.« In dieser methodischen Überlegenheit der modernen über die frühere Philosophie sah man den Grund für alle Fortschritte der Neuzeit in der Erkenntnis der Sachen. Als einen solchen Fortschritt von höchster Bedeutung nennt Mendelssohn in den »Morgenstunden«, wie bereits erwähnt, die zulängliche Begründung der Lehre von der besonderen Vorsehung, die erst durch Leibniz (und Shaftesbury) vollzogen worden sei: im Altertum wurde diese wichtige Lehre nicht von den Philosophen, sondern von dem »populären System der Dichter und Priester« verbürgt (Morgenstunden 127–128). Man wundere sich nicht, daß Mendelssohn in diesem Zusammenhang die Offenbarung schweigend übergeht. Er hatte es nicht nötig von ihr zu sprechen, da er in »Jerusalem« ausführlich dargetan hatte, daß es eine Offenbarung von ewigen Wahrheiten nicht geben könne. Es gilt also von der Offenbarungsreligion (als dem Glauben an die Offenbartheit ewiger Wahrheiten) dasselbe, was von dem »populären System der Dichter und Priester« deutlich genug gesagt wird: daß sein legitimer Anspruch durch die moderne Metaphysik, nur durch sie und durch sie allerdings, erfüllt, und daß damit es selbst entbehrlich gemacht worden ist. Bei dem
LXIII »populären | System« (vgl. auch Sache Gottes §§ 55–57) konnte man sich aus dem Grunde nicht beruhigen, weil es, so sehr es dem Unglauben vorzuziehen ist, keine hinlängliche Sicherung gegen das andere fehler-

hafte Extrem, den Aberglauben, gewährt (vgl. Morgenstunden 127, 33–128, 26 und 71, 34–72, 25 und Jub A, 314–315). Zur Sicherung der menschlichen Glückseligkeit wider den Aberglauben einerseits, den Unglauben andererseits gibt es nur ein einziges, freilich völlig zulängliches Mittel: die Demonstration.

Unsere von den Schrecken des Aberglaubens und der Verzweiflung des Unglaubens bedrohte Seelenruhe ist so lange in Gefahr, bis wir »durch eine einfache Reihe von unumstößlichen Gründen«, durch »eine Kette deutlicher Schlüsse« uns der beseligenden Wahrheit derart versichert haben, daß wir uns ihrer »zu allen Zeiten … erinnern« können (Jub A, III. 1, 81, 16–19; vgl. hierzu Epikur, Ep. ad Herodot. in princ. u. ö.). Um aber den Aberglauben und den Unglauben in der Wurzel zu treffen, dazu muß man die totale Umwandlung unserer verworrenen Vorstellungen in klare und deutliche Begriffe in Angriff nehmen, muß man »wenigstens einmal in seinem Leben« (Morgenstunden 18, 5–6 – »semel in vita« hieß es bei Descartes) diejenige Welt von Grund auf in Frage gezogen haben, innerhalb deren die »Vorurteile« allein gedeihen können: die Welt der verlorenen Begriffe, der Erfahrung. Descartes war es, der durch seinen radikalen Zweifel die grundsätzliche Reform der Philosophie in die Wege geleitet hatte: »vor seiner Zeit war man gewohnt, auch in der Weltweisheit Erfahrungssätze zum Grunde zu legen« (Jub A, II, 294, 29–31). Die Umwandlung der Philosophie in ein von aller Empirie freies, rein demonstratives Wissen mußte aber so lange unvollkommen bleiben, als die Philosophen auf die Sprache angewiesen waren; so ergab sich das Desiderat einer von der gewöhnlichen Sprache der Menschen grundsätzlich unterschiedenen, rein wissenschaftlichen Sprache, der »Mathesis universalis« (Jub A, II, 290, 19 ff.). In diesem Desiderat kommt die im gegenwärtigen Zusammenhang wichtigste Konsequenz der Cartesisch-Leibnizischen Umwandlung der Philosophie zum klarsten Ausdruck; diese Philosophie war auch und gerade in ihrer »Sprache« von der Sprache des gesunden Menschenverstands unvergleichlich weiter entfernt als die frühere Philosophie; sie tendierte zu extremer Unpopularität. Damit wurde sie nun aber gänzlich unfähig, | das »populäre System« zu ersetzen, also eine ihrer wichtigsten Funk- *LXIV*
tionen, die der »Aufklärung«, zu erfüllen. Kein Wunder daher, daß die »Schwärmerey« von neuem ihr Haupt erhob. Kein Wunder aber auch, daß der gesunde Menschenverstand, der sich von der modernen Metaphysik nach seinen Kräften hatte aufklären lassen, als ihm klar wurde, daß er von den »Subtilitäten« dieser Metaphysik eine neue Verdunklung

seiner Einsichten zu gewärtigen hatte, seine Verpflegerin kurzerhand verabschiedete und sich selbst für mündig erklärte. Die Illusion, der er erlag, hat niemand treffender geschildert als Mendelssohn: »Dieses ist die Eigenschaft aller sittlichen Wahrheiten. Sobald sie ins Licht gesetzt sind, vereinigen sie sich so sehr mit der Sprache des Umgangs und verbinden sich mit den alltäglichen Begriffen der Menschen, daß sie dem gemeinen Menschenverstande einleuchten, und nunmehr wundern wir uns, wie man vormals auf einem so ebenen Wege habe straucheln können. Wir bedenken aber den Aufwand nicht, den es gekostet, diesen Steig durch die Wildniss so zu ebnen« (Jerusalem, 1783, I, 10).

Die Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten, die sich aus dem demonstrativen Charakter der modernen Philosophie ergaben, zieht sich durch Mendelssohns gesamte Schriftstellerei. Sehr bezeichnend ist die Form, in der sie von ihm zuerst, in den Briefen »Über die Empfindungen« behandelt werden. Die klare und deutliche Erkenntnis der modernen Metaphysik hatte das Diesseits, den Leib, die Sinne, die Ergötzlichkeiten der Sinne rehabilitiert; nun wurde die vornehmste dieser Ergötzlichkeiten, der Genuß der Schönheit, d. h. der sinnlichen Vollkommenheit, zur Gegeninstanz gegen das Verlangen nach klaren und deutlichen Begriffen: wird nicht die »Empfindung« oder das »Gefühl« der Schönheit, eine wesentlich undeutliche Vorstellung, zerstört, wenn sie von der Vernunft zergliedert wird? und hängt nicht gerade von diesem Gefühl die irdische Glückseligkeit des Menschen ab, die ihm nach der Lehre jener Metaphysik der höchstgütige Schöpfer nicht hat versagen wollen? Die Briefe »Über die Empfindungen« weisen diesen Einwand zurück, indem sie die Eigentümlichkeit des »Gefühls« der Schönheit, sein eigentümliches Recht gegenüber der klaren und deutlichen Vorstellung anerkennen. In dieser Anerkennung war impliziert: während im Bereich des Theoretischen und des Moralischen die Vernunft das maßgebende Vermögen ist, ist im Bereich des Schönen die |
LXV Vernunft einer anderen Instanz untertan; diese andere Instanz ist der »Geschmack« (Jub A, II, 183, 4–8. Vgl. Jub A, XI, 84, 24 bis 37). Im »Geschmack« also – und selbstverständlich nicht im »Glauben«, aber auch nicht eigentlich im »Gefühl«, und auch noch nicht im »gesunden Menschenverstand« – sieht Mendelssohn zunächst das erforderte Komplement der Vernunft; die Essenz des »gesitteten«, vor-rousseauischen 18. Jahrhunderts kommt in dieser seiner ursprünglichen Wahl zum Vorschein. Die Schwierigkeiten, die sich der demonstrativen Philosophie im Bereich der Schönheit entgegenstellten, waren aber bei weitem nicht

die dringlichsten. Mendelssohn war alsbald genötigt, entsprechende Schwierigkeiten hinsichtlich der Ethik zu bemerken. Auch die Ethik hatte man in eine demonstrative Disziplin verwandelt. Eben ihr demonstrativer Charakter unterschied die moderne Ethik von der antiken, deren größter Vorzug in den Sittensprüchen und in der malerischen Schilderung der Charaktere bestand (Lesarten zu Jub A, I, 419, 21–420, 6; Jub A, II, 315, 34–36 u. ö. Der Stolz auf diesen Fortschritt und zugleich die davon untrennbare Unfähigkeit, den Charakter der Aristotelischen Ethik, die Maimuni übernommen hatte, zu verstehen, zeigen sich deutlich in Jub A, XVI, 178 f.). Von der demonstrativen Ethik nun mußte Mendelssohn in der »Abhandlung über die Evidenz« gestehen, daß »die Beweise in dieser Wissenschaft noch weit weniger einleuchtend, weniger faßlich seyn können, als in den Anfangsgründen der Metaphysik oder der natürlichen Gottesgelahrtheit« (Jub A, II, 322, 12–15). Daher müssen bei der Ausübung der Grundsätze »das Gewissen und ein glücklicher Wahrheitssinn (Bon-sens)« – d. h. Fertigkeiten, das Gute vom Bösen, bzw. das Wahre vom Falschen durch undeutliche Schlüsse richtig zu unterscheiden – »in den meisten Angelegenheiten die Stelle der Vernunft vertreten.« Von diesen Fertigkeiten heißt es weiter – und damit verrät sich wiederum Mendelssohns Orientierung am »Geschmack« –, sie seien »in ihrem Bezirke das, was der Geschmack in dem Gebiehte des Schönen und Häßlichen ist«. (l. c., 325, 6–15. In den »Philosophischen Schriften« – Jub A, I, 417 bis 424 – hatte sich der Zweifel an der Evidenz der demonstrativen Ethik, um das mindeste zu sagen, viel weniger entschieden geäußert. Vgl. auch Jub A, XI, 45, 37 ff., sowie die Anm. zu Jub A, XI, 181, 20.) Der Zweifel richtet sich aber in der »Abhandlung | über die Evidenz« nicht bloß gegen die Zulänglichkeit der demon- *LXVI*
strativen Ethik, sondern auch schon gegen die Zulänglichkeit der zentralen demonstrativen Disziplin, der Metaphysik, selbst. Der Versuch Wolffs und seiner Schule, der Metaphysik die Evidenz mathematischer Beweise zu geben, war gescheitert: hätte er sonst »einen so vielfältigen Widerspruch finden können«? (l. c. 271, 3–12). Die Vergänglichkeit aller Systeme – denn die demonstrative Philosophie nahm notwendig die Form eines Systems, des Systems eines Ich, das wie Leibniz von »mon système« sprechen konnte, an – legte den Verdacht nahe, »daß die Empfindung der Schönheit und Ordnung oder der Geschmack, weit beständiger und zuverlässiger sey, als die Vernunft oder die Überzeugung von philosophischen Warheiten« (l. c., 269, 2–21). Mendelssohn half sich aus der Verlegenheit, indem er der demonstrativen Philosophie zwar

die Gewißheit, aber nicht die Faßlichkeit der Mathematik zuerkannte. Er ging darüber hinaus, indem er der Metaphysik die Aufgabe zuwies, die unabhängig von der Metaphysik dem Menschen zugängliche und zuverlässige Erkenntnis gegen »spitzfündige Zweifel« zu verteidigen (vgl. l. c., LII f.). Eben damit tat er den ersten Schritt in die Richtung auf die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, von der er freilich in der »Abhandlung über die Evidenz« noch verhältnismäßig weit entfernt war; in dieser Schrift spricht er von dem (relativen) Vorrang des gesunden Menschenverstandes vor der Vernunft nur in der Erörterung der Evidenz der Ethik. Von entscheidender Bedeutung für seine Annäherung an die Philosophie des gesunden Menschenverstandes wurde der Streit um sein Judentum, aus dem zunächst die Schriften gegen Lavater und Bonnet und dann und vor allem »Jerusalem« hervorgegangen sind. Genötigt, zugleich sein Judentum und seinen Rationalismus zu verteidigen, mußte er das Judentum als bloß-vernünftige Religion darstellen. Aber die Lehre jedenfalls der Bibel ist nicht demonstrativ. Dem Vorgang Maimunis, der den Propheten eine der Demonstration überlegene Verstandeseinsicht zugesprochen hatte, konnte er gemäß seinen modernen Voraussetzungen nicht folgen. (Vgl. seine Bearbeitung des 6. und 7. Glaubensartikels Maimunis; s. Kayserling, M. Mendelssohn, Leipzig 1862, 567 f.) Die Rettung des Judentums war für ihn daher nur auf die Weise möglich, daß er das Recht und die Bedeutung der
LXVII Demonstration erheblich einschränkte. Von der | wissenschaftlichen Gotteserkenntnis heißt es daher in »Jerusalem«, daß sie »nicht zu allen Zeiten … nöthig oder nützlich (ist). Sehr oft reichet, wie der Psalmist sagt, das Lallen der Kinder und Säuglinge hin, den Feind zu beschämen« (Berlin 1783, II, 42. – Vgl. auch die mit der Kritik der Demonstration engstens zusammenhängende Kritik der Zivilisation, die den ganzen 2. Teil von »Jerusalem«, d. h. die Verteidigung des Judentums, charakterisiert). Der Zusammenhang zwischen seiner verstärkten Neigung zur Philosophie des gesunden Menschenverstandes und seiner Verteidigung des Judentums wird vollends deutlich in folgender Äußerung in dem Schreiben »An die Freunde Lessings«: Das Judentum »bestehet einzig und allein in geoffenbarten Gesetzen des Gottesdienstes, und setzet natürliche und vernunftmäßige Überzeugung von Religionswahrheiten voraus, ohne welche keine göttliche Gesetzgebung statt haben kann. Wenn ich aber von vernunftmäßiger Überzeugung rede, und solche im Judenthum als unbezweifelt voraus setzen will; so ist die Rede nicht von metaphysischer Argumentation, wie wir sie in Büchern zu führen ge-

wohnt sind; nicht von schulgerechten Demonstrationen, die alle Proben des subtilsten Zweifelmuths bestanden sind; sondern von den Aussprüchen und Urtheilen eines schlichten gesunden Menschenverstandes, der die Dinge gerade ins Auge faßt und ruhig überlegt« (197, 10–21). Mendelssohn hat also im Laufe seines Lebens der Kritik an der Zulänglichkeit der demonstrativen Philosophie immer mehr nachgegeben. (In seinem Briefe an Hennings vom 5. November 1785 sagt er: »Auch ich bin itzt nicht mehr dafür – sc. für die scholastischen Grübeleien –, ob ich sie gleich vormals außerordentlich liebte.«) Das Endstadium dieser Entwicklung, die durch Jacobis Mitteilung über Lessings Abfall von der Leibniz-Wolffischen Metaphysik zweifellos noch beschleunigt wurde, ist die Lehre der »Morgenstunden« und des Schreibens »An die Freunde Lessings« über das Verhältnis von Spekulation und gesundem Menschenverstand (vgl. auch o. S. XXXVII).

Mendelssohn tritt auch jetzt noch nicht der Philosophie des gesunden Menschenverstandes vorbehaltlos bei. In seiner Auseinandersetzung mit Basedow (69, 14–72, 37) weist er nachdrücklich auf die Notwendigkeit der Spekulation, der Demonstration hin. Er versucht auch jetzt noch, zwischen den Ansprüchen der Spekulation und denen des gesunden Menschenverstandes zu vermitteln. Hierin, | und ebenso in der Art, wie *LXVIII*
er das Verhältnis von Spekulation und gesundem Menschenverstand genauer zu bestimmen, beide auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen versucht, folgt er Tetens, der im 8. Versuch des 1. Teils seiner »Philosophischen Versuche« »von der Beziehung der höhern Kenntnisse der raisonnirenden Vernunft, zu den Kenntnissen des gemeinen Menschenverstands« gehandelt hatte. Aber gerade der Vergleich mit Tetens zeigt, wie nahe Mendelssohn nunmehr der Philosophie des gesunden Menschenverstandes steht. Ursprünglich hatte er über das Verhältnis von Spekulation und gesundem Menschenverstand folgendermaßen geurteilt: »Ich weiß, wie man aus jedem philosophischen System Folgerungen ziehen kann, die dasjenige Ding, das man gesunde Vernunft oder bon-sens nennt, für ungereimt erklärt. Wie weit würde man in den demonstrativen Wissenschaften gekommen seyn, wenn man sich bloß der Führung des bon-sens, der die Gegenstände durch ein sehr blendendes Licht unterscheidet, hätte überlassen wollen?« (54. Litteratur-Brief, 13. September 1759. Vgl. auch Jub A, II, 185, 24–25). Tetens' Meinung ist: »Man muß sie beide untersuchen, die Urtheile des Gemeinverstandes, und die Urtheile der Vernunft. Überhaupt ist eine Art von ihnen nicht mehr und nicht minder verdächtig, als die andere; wenngleich in

besondern Fällen Eine mehr Präsumtion für sich haben kann, als die andre« (a. a. O., I, 585). In den »Morgenstunden« hingegen heißt es: »So oft die Vernunft so weit hinter dem gesunden Menschenverstande zurückbleibt, oder gar von demselben abschweifet, und in Gefahr ist auf Irrwege zu gerathen, wird der Weltweise selbst seiner Vernunft nicht trauen, und dem gesunden Menschenverstande widersprechen; sondern ihr vielmehr ein Stillschweigen auferlegen, wenn ihm die Bemühung nicht gelingt, sie in die betretne Bahn zurückzuführen, und den gesunden Menschenverstand zu erreichen. Lasset uns also versuchen, in wie weit wir der Vernunft nachhelfen … können« (79, 38–80, 9. Vgl. auch 82, 15–22, sowie den Brief an Winkopp vom 24. März 1780). Man sieht, das Verhältnis von Vernunft und gesundem Menschenverstand wird hier genau ebenso bestimmt, wie das Verhältnis von Vernunft und Glauben früher bestimmt worden war: die insuffiziente Vernunft hat sich dem gesunden Menschenverstand zu unterwerfen, ohne dessen Leitung sie notwendig irrt; der gesunde Menschenverstand der Einfältigen ist die
LXIX Autorität für | die Vernunft. Freilich gehen dem gesunden Menschenverstand alle die Mängel ab, die den Glauben bei vielen in Mißkredit gebracht hatten: während der Glaube ausschließend, weltflüchtig und demütigend ist, ist der gesunde Menschenverstand ein Band der Einigung zwischen allen Menschen, dem Diesseits und seinen Freuden zugetan und – suffizient: »Der Mensch, dessen Vernunft durch Sophisterey noch nicht verdorben ist, darf nur seinem geraden Sinn folgen, und seine Glückseligkeit stehet feste« (An die Freunde Lessings 199, 4–6). Die beseligende Wahrheit ist weder ein unverdientes, paradoxes Geschenk von oben, noch das Ergebnis anstrengender Untersuchung, sondern eine bare Selbstverständlichkeit. Wie selbstverständlich sie für Mendelssohn ist, zeigt seine Bemerkung: »Ich kann nicht glauben, daß eine von diesen Ungereimtheiten (sc. Idealismus, Egoismus, Skepsis und Spinozismus) jemals im Ernste behauptet worden ist« (Morgenstunden 79, 29–30). Die vom gesunden Menschenverstand abweichenden Lehrmeinungen, die auf »überfeinen Speculationen« beruhen, sind also ganz harmlos: »Auf dem langen Wege, den man von diesen überfeinen Speculationen bis auf das Praktische der Religion und Sittenlehre zu machen hat, giebt es so manche bequeme Stelle, wo man von dem Nebenwege ab in die offne Heerstraße wieder einlenken kann« (136, 27–31). Mendelssohn ist daher sehr geneigt, »alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für bloße Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich aus Wortstreitigkeiten herzuleiten« (104,

30–33). Eben diese »Maxime«, dieses »Kunststück«, dessen »sich der subtile Mann nun fast allenthalten in seinen Morgenstunden (bedient), wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will«, hat Kant (»Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden«) einer Kritik gewürdigt, die mit der Feststellung anfängt, »daß in den Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen.« (Von der Verwendung der angeführten Maxime in Mendelssohns Abhandlung »Über Freiheit und Nothwendigkeit« – Jub A, III. 1, 343–350 – urteilt Kant a. a. O., es sei, »als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwisch stopfen wollte.«) |

LXX In dem Augenblick, da die theistische Metaphysik Leibnizischer Herkunft in dem neutralen Ländchen des gesunden Menschenverstandes Zuflucht suchen mußte, hielt die sei es akosmistische, sei es atheistische Metaphysik Spinozas ihren Einzug in das Reich der Spekulation. Die Leibnizische Metaphysik hatte, indem sie wichtige Anliegen der offenbarungsgläubigen Tradition befriedigte, zur Erschütterung dieser Tradition erheblich beigetragen: es waren dieselben Voraussetzungen, die den Beweis für die Schöpfung der Welt und die besondere Vorsehung einerseits, den Determinismus und den Optimismus andererseits begründeten. Sie hatte so die Geister für eine Ansicht empfänglich gemacht, die von der Offenbarungsreligion noch viel weiter entfernt war, ja sogar ihr offen widersprach, für die Ansicht Spinozas. (Betr. den Optimismus Spinozas vgl. Jub A, II, 47, 5–7.) Die Rezeption des Spinozismus in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts bedeutet daher zunächst einmal einen erheblichen Fortschritt des Unglaubens. Zu Anfang des Jahrhunderts hatte Leibniz auf seine mit der Offenbarung angeblich durchaus harmonierende Metaphysik gestützt die These Bayles angegriffen, daß es keinen Ausgleich zwischen dem Offenbarungsglauben und der ihm in allen wichtigen Punkten widersprechenden theistischen Philosophie gebe; zu Ende des Jahrhunderts mußte Mendelssohn Leibnizens Metaphysik gegen die These Jacobis verteidigen, daß es keinen Ausgleich zwischen dem natürlichen theistischen Glauben und der notwendig zum Atheismus führenden Demonstration gebe. Während damals der im allgemeinen Bewußtsein noch so gut wie unerschütterte Offenbarungsglaube sich mit der ihre Suffizienz behauptenden natürlichen Theologie auseinanderzusetzen hatte, ist nun-

mehr von der Offenbarung (im strengen Sinne des Wortes) überhaupt nicht mehr die Rede. Während damals, vom Standpunkt der Tradition aus geurteilt, der ernsteste Feind der rationalistische Theismus war, ist nunmehr im Spinozismus ein bei weitem gefährlicherer Feind auf dem Kampfplatz erschienen. Während damals die Möglichkeit vernünftiger Erkenntnis des Daseins Gottes aus der Schöpfung, aus der Natur von beiden Seiten anerkannt war (vgl. Leibniz, Théodicée, § 146), wird diese Möglichkeit nunmehr bestritten. Die Rezeption des Spinozismus bedeutet zugleich das Wiedererwachen spekulativen Ernstes nach Jahr-
LXXI zehnten der Herrschaft des materialistischen Positivismus, der | Psychologie, der Popularisierung und der Gefühlsphilosophie. Auch Mendelssohn sah, daß man dem Spinozismus gegenüber mit dem gesunden Menschenverstand nicht auskommen könne, sondern die reine Vernunft bemühen müsse (an Elise Reimarus, 19. April 1784). Hatten sich doch die spekulativen Argumente wider den Spinozismus noch nicht »mit den alltäglichen Begriffen der Menschen« vereinigt. Schon aus diesem Grunde war er ein bei weitem gefährlicherer Gegner für Mendelssohns Position als etwa der französische Materialismus. So ist es nicht verwunderlich, daß die Auseinandersetzung mit Spinoza ihn zu einer radikaleren Besinnung auf seine eigenen Voraussetzungen genötigt hat als jede andere von ihm geführte Auseinandersetzung. Freilich hat nicht die Auseinandersetzung mit dem Spinozismus als solchen diesen Zwang ausgeübt: die Argumente, die er im 13. Kapitel der »Morgenstunden« wider den authentischen Spinozismus vorbringt, sind mehr oder minder Gemeinplätze der ihm überlieferten Spinoza-Kritik, namentlich derjenigen Wolffs. Die ihm eigentümliche Kritik am Spinozismus hat er vorzüglich in der Form einer Kritik am »geläuterten« Spinozismus Lessings vorgetragen. Dieser Umstand bestätigt nochmals, was die Entstehungsgeschichte auf Schritt und Tritt zeigt, daß das eigentliche Motiv für Mendelssohns Konzeption und Ausarbeitung der »Morgenstunden« sein Interesse an Lessing war: nur auf Grund seines Interesses an Lessing ließ er sich zur Kritik am Spinozismus bewegen. In der Kritik am »geläuterten« Spinozismus Lessings, deren wesentliches Argument freilich auch auf den authentischen Spinozismus anwendbar ist, nicht in der ausdrücklichen Kritik am authentischen Spinozismus, kommt Mendelssohn der Erkenntnis seiner eigenen Voraussetzung näher als in irgend einer anderen seiner Überlegungen.

Die These des »geläuterten« Spinozismus besagt, »daß wir selbst und die Welt, die uns umgiebt, (nichts) mehr sind, als bloße Gedanken

Gottes« (116, 7 ff.). Die Begründung dieser These lautet, daß man kein Kriterium angeben könne, das erlaube, zwischen den Gedanken Gottes von einem Ding und dem betreffenden Ding selbst zu entscheiden. Hierwider behauptet Mendelssohn, daß es »untrügliche Merkmahle (giebt), die mich, als Gegenstand, von mir als Vorstellung in Gott; mich als Urbild, von mir als Bild in dem göttlichen Verstande, auf das untrüglichste unterscheiden.« Dieses | untrügliche Kriterium findet *LXXII* Mendelssohn in dem »Bewußtseyn meiner selbst verbunden mit völliger Unkunde alles dessen, so nicht in meinen Denkungskreis fällt.« Das Bewußtsein meiner selbst als eines eingeschränkten, endlichen Wesens »ist der sprechendste Beweis von meiner außergöttlichen Substantialität, von meinem urbildlichen Daseyn« (117, 36–118, 16). Denn weil Gott das allervollkommenste Wesen ist, darum kann »der Gedanke in Gott …, der ein eingeschränktes Wesen zum Object hat, … in (Gott) zu keinem eigenen, gleichsam abgerissenen Bewußtseyn gelangen« (120, 21–34), und ein solches »eigenes«, »abgesondertes« (123, 7 f.) Bewußtsein meiner selbst ist das evidenteste Phänomen. Das Motiv dieser Kritik scheint auf den ersten Blick das Interesse zu sein, wider die »Mystiker«, die »von der Transzendenz Gottes nicht befriedigt werden« (Hermann Cohen), die Transzendenz Gottes, den unendlichen Abstand, der den schlechthin vollkommenen Schöpfer von den endlichen Geschöpfen trennt, zu urgieren. Aber wäre Mendelssohn tatsächlich von einem wahrhaft theologischen Interesse geleitet, so könnte es ihm nicht geschehen, daß er wiederholentlich (117, 8 ff. und 20 ff.; 117, 27 ff. und 38 ff.; 118, 4) die endlichen Geschöpfe als »Urbilder« und die Gedanken Gottes von ihnen als »Abbilder« bezeichnet und damit behauptet, Gott sei in seinem Erkennen von den endlichen Geschöpfen, die er erkennt, abhängig. Man sage nicht, diese Ausdrucksweise sei ein bloßer lapsus calami. Denn sogar angenommen, dies sei der Fall, so wäre ja eben damit bewiesen, daß Mendelssohn von keinem wahrhaft theologischen Interesse geleitet ist: eben weil er diesen lapsus calami begehen, weil er die Metabasis vom menschlichen Erkennen, dessen Vorstellungen die »Abbilder« von den Dingen als den »Urbildern« sind, zum göttlichen Erkennen, dessen Vorstellungen die »Urbilder« aller geschaffenen Dinge als der »Abbilder« sind, ohne Überlegung vollziehen kann. Man kann sich daher auch nicht bei der Auslegung beruhigen, daß Mendelssohns paradoxe »Vertauschung« der »Begriffe Urbild und Abbild« beweise, wie »tief … er in der Wirklichkeit der Dinge außer Gott (steckt)« (Fittbogen, Die Religion Lessings, Leipzig 1923, 261 Anm.). Gegen diese

Auslegung muß zunächst daran erinnert werden, daß es Mendelssohn in seiner Kritik am »geläuterten« Spinozismus nicht so sehr auf die außergöttliche Wirklichkeit der Dinge, als auf die außergöttliche Wirklich-
LXXIII keit | der Menschen als Iche ankommt (vgl. 117, 36–118, 4; 119, 14–18; 119, 25–33; 123, 6 bis zum Ende des 14. Kapitels). Und zweitens und vor allem: Mendelssohn behauptet nicht bloß die Außergöttlichkeit, die Substantialität des Ich, sondern auch die Urbildlichkeit des Ich. Was er also gegenüber dem Spinozismus, dem »geläuterten« sowohl wie dem authentischen (vgl. 121, 7 ff.), sichern will, genauer, was für ihn der entscheidende Einwand gegen den Spinozismus, weil für ihn selbstverständliche Voraussetzung ist, das ist nicht so sehr die Transzendenz Gottes, als die urbildliche Substantialität des Ichs als eines »abgeschlossenen« Bewußtseins, in dem Sinn, daß auch Gottes Gedanken von dem endlichen Ich lediglich Abbilder dieses Urbilds sind. (Vgl. auch die ursprüngliche Bestimmung der Differenz zwischen Spinozismus und Theismus in Morgenstunden, 105 und 106 f.; beide Lehren differieren ursprünglich nicht hinsichtlich des Wesens und der Eigenschaften Gottes, sondern hinsichtlich der Substantialität der endlichen Dinge, der Iche.) Das mindeste, das man sagen muß, ist daher, daß eine gewisse Gleichheit von Gott und Mensch die für Mendelssohn selbstverständliche, die für ihn maßgebende Voraussetzung ist.

Die von ihm vorausgesetzte Gleichheit läßt sich genauer bestimmen. Sie ist eine gewisse Rechtsgleichheit, eine gewisse Gleichheit der Rechte, der vernünftigen Ansprüche Gottes einerseits und des Menschen andererseits. Wenn er eine solche Gleichheit nicht voraussetzte, könnte er nicht in »Jerusalem« (1783, I, 61) sagen: Gottes »Rechte können mit den Unserigen nie in Streit und Irrung kommen.« Er setzt voraus, daß jeder Mensch eine bestimmte natürliche Rechtssphäre besitzt, in die, wie kein anderer Mensch, so auch Gott nicht eingreifen darf oder kann. Er versteht die Herrschaft Gottes über die Menschen nach Analogie einer konstitutionellen Monarchie. Der Mensch ist, wie er gern (Jub A, III. 1, 112 u., Sache Gottes § 60 Z. 20, GS, V, 309 und 397), in der Nachfolge Leibnizens (Ep. ad Wagnerum de re activa, § 5; Système nouveau, § 8), sagt ein »Bürger im Staate Gottes«. Damit meint er ebenso wie Leibniz: weit davon entfernt, daß nur ein kleiner Teil des Menschengeschlechts, ein »Rest«, der Stadt Gottes angehört, haben vielmehr alle Menschen die unverlierbare Qualität, die unverlierbaren Rechte von Bürgern im Staate Gottes, und sie haben diese Rechte grundsätzlich auch dem Oberhaupt
LXXIV dieses Staates gegenüber. An dieser | grundsätzlichen Ansicht ändert die

Einschränkung nichts, daß es, in Anbetracht der weisen Gütigkeit Gottes, zu einer Geltendmachung dieser Rechte Gott gegenüber nicht kommt und nicht kommen kann. (Vgl. auch die Einl. zu »Sache Gottes«, sowie die Lesart zu Morgenstunden 122, 8–18.)

Wenn Mendelssohn in den »Morgenstunden« den endlichen Ichen eine urbildliche Substantialität zuschreibt, so handelt es sich also mitnichten um eine bedeutungslose Entgleisung, allerdings auch nicht um eine wohlerwogene Äußerung, sondern um eine unfreiwillige Enthüllung seiner verborgenen Voraussetzung. Diese Voraussetzung tritt begreiflicherweise in seiner Auseinandersetzung etwa mit dem Christentum nicht hervor. Denn in dieser Auseinandersetzung kommt es ihm vorzüglich auf die Sicherung der natürlichen Religion gegen das christliche Dogma, bzw. auf die Sicherung der Suffizienz der Vernunft gegen den Glauben an die Offenbartheit ewiger Wahrheiten an. Was aber den Inhalt der natürlichen Religion selbst angeht, so erkennt Mendelssohn ebenso wie sein Gegner die Transzendenz Gottes (und seine Schöpfung der Welt sowie Vorsehung) einerseits, ein jenseitiges Leben andererseits an. So gewinnt man den Eindruck, als ob die wesentliche Differenz Mendelssohns gegenüber dem Christentum, und in gewisser Weise auch gegenüber der jüdischen Tradition, nicht in dem Inhalt der von ihm anerkannten natürlichen Religion, sondern lediglich in seiner Stellung zur Offenbarung (ewiger Wahrheiten) bestehe. Begnügt man sich aber mit diesem Eindruck, so verkennt man die Revolution, die sich im Aufklärungszeitalter innerhalb der natürlichen Religion selbst vollzogen hat. Zwar ist der theologische Ausdruck dieser Umwälzung: die Behauptung des schlechthinnigen Vorrangs der anspruchslosen Güte Gottes vor seiner Ehre und Strafgerechtigkeit allerorten so deutlich sichtbar, daß er keinem Historiker entgehen konnte; aber gerade dies ist fraglich, ob jener theologische Ausdruck den eigentlichen Sinn der fundamentalen Umwälzung angemessen wiedergibt. In Mendelssohns Auseinandersetzung mit dem Spinozismus zeigt sich, daß nicht ein wie immer geartetes theologisches Interesse, sondern das Interesse an der Substantialität, der Abgesondertheit, der Eigenständigkeit, dem Eigenrecht des Ich ihn maßgebend bestimmt: die anspruchslose Güte Gottes wird darum bevorzugt, weil nur sie sich mit den Ansprüchen des selbständigen Ich | verträgt, weil nur sie mit diesem Anspruch »nie in Streit und *LXXV*
Irrung kommen« kann. Daß aber gerade der Spinozismus die Enthüllung dieser Voraussetzung hervorrief, dies erklärt sich zuletzt daraus, daß der Spinozismus – hierin dem »Emanationssystem der Alten« wie

auch der »kabbalistischen Schwärmerey« verwandt – die Substantialität des Individuums entschieden in Frage stellte.

Was wir über Mendelssohns Kritik am Spinozismus sagten, wird durch den Vergleich dieser Kritik mit dem sich an sie anschließenden neuen Gottesbeweis (in der 16. Vorlesung) in gewissen Grenzen bestätigt. Der Beweis wird als »Versuch eines neuen Beweises für das Daseyn Gottes, aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntnis« eingeführt. Dasselbe evidente Phänomen also, die Unvollständigkeit der Selbsterkenntnis, mit Rücksicht auf welches Mendelssohn zuerst die außergöttliche Substantialität des Menschen als Ich bewiesen hat (vgl. bes. 118, 6–10 und 123, 7–8), soll nunmehr als Grundlage für einen neuen Gottesbeweis dienen. Betrachtet man indessen diesen Beweis genauer, so bemerkt man, daß es für Mendelssohn auf die Eigentümlichkeit der Selbsterkenntnis ausschließlich aus äußerlichen, methodischen Gründen ankommt: das Selbst wird lediglich als der unbezweifelbarste Fall eines wirklichen Dinges überhaupt bevorzugt. So erklärt es sich, daß Mendelssohn unwillkürlich von der Unvollständigkeit unserer Erkenntnis unserer Seele auf die Unvollständigkeit unserer Erkenntnis unseres Leibes (141, 37–142, 10), bzw. »eines einzigen Sonnenstäubleins« (142, 34–143, 3) übergeht, und vor allem, daß er in der Zusammenfassung der »Schlußkette« am Ende des Beweises nur von »allem Würklichen« und nicht vom Ich spricht (147, 6 ff.). Und allgemein ist in dem Beweis selbst mehr von den wirklichen Dingen überhaupt als insbesondere vom Ich die Rede – zum kennzeichnenden Unterschied von der Kritik und Umdeutung des »geläuterten« Spinozismus, in welcher »Ich Mensch« das beständig wiederkehrende Losungswort ist. In dem neuen Beweis der Existenz Gottes kommt es auf das Ich als solches nicht entscheidend an. Hingegen ist das Ich der entscheidende Einwand gegen den Spinozismus.

Der Spinozismus stand Mendelssohn ferner als die Ansicht des Mannes, der ihm die Auseinandersetzung mit dem Spinozismus aufgedrängt hatte. Die Überzeugung, die Jacobi wider den Spinozismus
LXXVI behauptete, der Glaube an »eine verständige persönliche Ursache | der Welt« und an die »Endursachen« (Scholz 80 f.), war auch Mendelssohns Glaube. Und ähnlich wie Mendelssohn, um diesen Glauben zu retten, »von dem Nebenwege (überfeiner Speculationen) ab in die offene Heerstraße (des gesunden Menschenverstandes) wieder einlenkt« (Morgenstunden 136, 26–30), geht Jacobi aus »der Einöde der Spekulation … auf den ebenen und sichern Pfad des Glaubens« zurück (An die

Freunde Lessings 194, 8–9). Mendelssohn hat diese Verwandtschaft durchaus erkannt: er identifiziert den »Salto mortale« aus der Spekulation mit der Orientierung der Spekulation am gesunden Menschenverstand (An die Freunde Lessings 202, 35 ff.; vgl. o. S. XXII f.). In der Tat sind sowohl Jacobis »Salto mortale« als auch Mendelssohns Rückzug auf den gesunden Menschenverstand in gleicher Weise Ausdruck 1.) der Erkenntnis, daß die Versuche der modernen Metaphysik, den Gottesbegriff des Glaubens mittels glaubensloser Spekulation zu begründen, gescheitert sind, und 2.) der Identifikation von Metaphysik überhaupt mit moderner Metaphysik. In der Auseinandersetzung zwischen Mendelssohn und Jacobi liegt natürlicherweise der Ton mehr auf der Differenz als auf der Übereinstimmung von »Glauben« und »gesundem Menschenverstand«. Die Differenz besteht darin, daß Vernunft und gesunder Menschenverstand »im Grunde einerley« sind, daß ihr Gegensatz akzidentell ist, während Vernunft und Glauben, so wie Jacobi zu dieser Zeit »Vernunft« versteht, essentiell einander entgegengesetzt sind: die Vernunft ist stolz, und der Glaube ist demütig. Mendelssohns eigentlicher Einwand gegen Jacobis Glaubensphilosophie – in den »Morgenstunden«, in denen er seine Korrespondenz mit Jacobi nicht erwähnen wollte, trägt er diesen Einwand in der Form einer Kritik an Basedows Prinzip der »Glaubenspflicht« vor (69, 14–72, 25) – besagt, daß sie »Erkenntnis ohne Untersuchung« zur Grundlage mache und damit »Vorurtheil und blinden Glauben«, »Aberglauben und Schwärmerey« befördere. In Wirklichkeit ist der Glaube, so wie Jacobi ihn versteht, der Spekulation viel weniger gefährlich als der gesunde Menschenverstand. Denn der gesunde Menschenverstand läßt die beseligende Überzeugung als bare Selbstverständlichkeit erscheinen, während die Annahme, daß diese Überzeugung geglaubt ist, das Wissen des Nichtwissens und damit einen Antrieb zur Spekulation impliziert oder zum mindesten implizieren kann. Freilich war Jacobis Rede von | *LXXVII*
»Glaube«, namentlich gegenüber Mendelssohn, leicht Mißverständnissen ausgesetzt. Die mißverständliche Ausdrucksweise hatte ihren letzten Grund in der prinzipiellen Unklarheit Jacobis über die Implikationen seiner Kritik an Spinoza. Er wendet gegen Spinoza ein: »Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen giebt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen«, so denke ich nur »was ich thue«, während doch in Wahrheit »ich thue was ich denke« (Scholz, 81 und 89). Die von ihm bekämpfte Ansicht Spinozas formuliert er anderwärts folgendermaßen: »Wenn wir genau zusehen, so finden wir, daß in

allen Dingen die Handlung vor der Überlegung vorhergeht, *die nur die Handlung im Fortgang ist*« (Scholz, 134; die Sperrung stammt von Jacobi). Eben diese Ansicht ist nun aber die Voraussetzung von Jacobis Kritik der Aufklärung. Er wendet gegen die Aufklärung ein: »Kann lebendige Philosophie je etwas anderes als Geschichte seyn?« (Scholz, 187). Und er bestimmt diesen Einwand näher, indem er, wohl unwissentlich, eine Wendung seiner Spinoza-Interpretation wiederholt: »ein jedes Zeitalter (hat), wie seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, eben so auch seine eigene lebendige Philosophie, welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters *in ihrem Fortgange* darstellt« (Scholz, 188 f.; die Sperrung von Jacobi). Seine Spinoza-Kritik zu Ende festhaltend, hätte er sich wider die Aufklärung nicht auf die Geschichte, und damit auch nicht auf den im Horizont des Geschichtsbegriffs verstandenen Glauben, berufen können, und damit hätte er auch Mendelssohns Mißverständnis unmöglich gemacht.

Aber was lag Mendelssohn an Jacobi? Was lag ihm selbst am Spinozismus? Wichtig für ihn war, was Lessing gedacht hatte. Die Antwort, die er auf diese Frage dank seiner langjährigen, intimen Kenntnis Lessings hätte geben können, ist den »Morgenstunden« nicht ohne weiteres zu entnehmen. Selbst die Antwort, die in den »Morgenstunden« ausdrücklich gegeben wird, ist nicht so eindeutig, wie man gewöhnlich annimmt. Die dialogische Form, in der dieses Buch wenigstens teilweise abgefaßt ist, erlaubte ihm, in ihm zwei Antworten zu geben. Zunächst (in der 14. Vorlesung) behauptet er selbst, indem er Lessing die Darlegung und Verteidigung des »geläuterten« Spinozismus in den Mund legt, daß Lessing ein Anhänger des »geläuterten« Spinozis-
LXXVIII mus war. Wider Mendelssohn | sprechend, behauptet (in der 15. Vorlesung) »Freund D.«, Lessing sei ein entschiedener Anhänger des radikalrationalistischen Theismus und folglich in keiner Weise ein Spinozist gewesen. Beide Behauptungen werden durch die Überlegung in Einklang gebracht, daß sich Lessings »geläuterter« Spinozismus von der »Vernunftreligion« der Aufklärung nur durch eine Subtilität unterscheide, »die auf menschliche Handlungen und Glückseligkeit nicht den mindesten Einfluß hat«, »die niemals praktisch werden kann« (133, 2–6; 124, 1–5; vgl. 136, 21–31), daß der »geläuterte Spinozismus … sich mit allem, was Religion und Sittenlehre praktisch haben, gar wohl verträgt« (An die Freunde 188, 19–21). Für die Beantwortung der Frage nach Lessings Meinungen kam es nun aber freilich, wie Mendelssohn sehr wohl wußte, gar nicht in erster Linie auf die praktische Gefährlichkeit

oder Ungefährlichkeit dieser Meinungen, sondern durchaus auf die wie immer subtile Differenz zwischen den Meinungen Lessings und »unserem System« (124, 3 f.), d. h. den Meinungen der theistischen Aufklärung, entscheidend an. Die Versöhnung der beiden einander widersprechenden Behauptungen ist also nur scheinbar; sie dient dazu, die bereits auf den »geläuterten« Spinozismus reduzierte Ketzerei Lessings als vollends ungefährlich erscheinen zu lassen. Daraus ergibt sich, daß die Behauptung M.'s – als M. sei Mendelssohn als der Sprecher in der 14. und 15. Vorlesung bezeichnet, um ihn von dem Verfasser der »Morgenstunden« zu unterscheiden – und die Behauptung D.'s grundsätzlich unterschieden sind, auch wenn beide Behauptungen nicht in jeder Einzelheit einander direkt widersprechen sollten. Man wird sich daher zunächst fragen, welche dieser beiden Behauptungen Mendelssohns eigener Ansicht entspricht. Oder vielmehr, man wird diese Frage für ganz überflüssig halten, da die Behauptung M.' selbstverständlich die Behauptung Mendelssohns sei. Daß aber diese Frage gestellt werden muß, und zugleich, daß die Antwort auf die allgemeine Frage betreffend Mendelssohns Ansicht über Lessings Glauben den »Morgenstunden« nicht ohne weiteres entnommen werden kann, dies erkennt man, sobald man sich den Aufbau und den Zweck der in der 14. und 15. Vorlesung der »Morgenstunden« geführten Diskussion klargemacht hat. Hierzu muß man aber zuerst die Frage beantworten: warum Mendelssohn in diesen Vorlesungen von der dialogischen Form einen so auffälligen Gebrauch macht. (Die Un|terscheidung zwischen den Meinungen von D. *LXXIX*
und von M. macht sich auch noch in dem Schreiben »An die Freunde Lessings« insofern bemerkbar, als zunächst – 187, 8–10 – Lessing als Anhänger der Vernunftreligion und danach – 188–189 – als Anhänger des »geläuterten« Spinozismus charakterisiert wird.)

Um einen auffälligen Gebrauch der dialogischen Form handelt es sich schon insofern, als »Freund D.« ausschließlich in der 15. Vorlesung auftritt, also eigens zum Zweck der Diskussion über Lessings Meinungen eingeführt wird. Die jugendlichen Schüler Mendelssohns, mit denen sich M. in den übrigen Vorlesungen unterredet, waren für diesen Zweck offenbar ungeeignet: Mendelssohn brauchte einen reifen Mann, einen erfahrenen, gründlichen Kenner aller Schriften Lessings, einen Kenner auch der Hintergründe des Streites über die Wolfenbüttler Fragmente, ja geradezu einen persönlichen Freund Lessings (130, 24–25 und 132, 7–10) als Antagonisten für seinen Dialog über Lessings Meinungen. Ein Dialog ist eine Art von Drama; ein Drama ist als eine

poetische Hervorbringung eine idealische Darstellung der Natur, in besonderen Fällen eine idealische Darstellung wirklicher Geschehnisse; und die Kunst ist heiter, während das Leben ernst ist. Der Dialog zwischen M. und D. ist eine idealische, »heitere« Darstellung des wirklichen, ernsten Dialogs zwischen Jacobi und Mendelssohn. Oder, um den Sachverhalt etwas anders zu beschreiben, der Dialog zwischen M. und D. ist ein Scheingefecht, welches das wirkliche Gefecht zwischen Jacobi und Mendelssohn repräsentiert: das repräsentierende Scheingefecht, welches das wirkliche Gefecht in der von Mendelssohns Standpunkt aus vollkommensten Form wiederholt, soll die Öffentlichkeit auf den Bericht über das ihr vorläufig noch unbekannte wirkliche Gefecht vorbereiten.

Der Aufbau der fingierten Diskussion in der 14. und 15. Vorlesung der »Morgenstunden« folgt im großen und ganzen dem Gang der wirklichen Diskussion zwischen Jacobi und Mendelssohn. Die fingierte Auseinandersetzung beginnt damit, daß M. die Behauptung aufstellt, Lessing sei ein »geläuterter« Spinozist gewesen, so wie die wirkliche Auseinandersetzung damit begonnen hatte, daß Jacobi die Behauptung aufstellte, Lessing sei ein »entschiedener« Spinozist gewesen. Auf die fingierte Enthüllung M.' – sie ist zwiefach fingiert, da sie auf der
LXXX ausdrücklichen Fiktion beruht, Lessing habe der | letzten Vorlesung beigewohnt – folgt der fingierte Protest D.', des Freundes Lessings: Lessing könne unmöglich der »Vertheidiger eines so irrigen verschrieenen Lehrgebäudes« wie des Spinozismus gewesen sein, ja er dürfe nicht einmal als Verteidiger dieses Systems fingiert werden; so wie auf die wirkliche Enthüllung Jacobis der wirkliche Protest Mendelssohns, des Freundes Lessings, gefolgt war: Lessing ein entschiedener Spinozist – diese Behauptung sei so ungereimt wie die Annahme der Berliner Akademie, daß Pope ein Metaphysiker war. In der Fiktion antwortet M. auf den ungläubigen Protest D.' mit dem urkundlichen Beweis für Lessings »geläuterten« Spinozismus, indem er das »Christenthum der Vernunft« zitiert, so wie in der Wirklichkeit Jacobi auf den ungläubigen Protest Mendelssohns mit dem urkundlichen Beweis für Lessings entschiedenen Spinozismus geantwortet hatte, indem er die Aufzeichnung seiner Gespräche mit Lessing einschickte. Und wie in der Wirklichkeit Mendelssohn sich schließlich bei dem »geläuterten« Spinozismus beruhigt hatte, so beruhigt sich in der Fiktion D. bei dem zwiefach geläuterten, nämlich noch von M. kritisierten und restringierten »geläuterten« Spinozismus Lessings.

Welches ist der Zweck dieser Fiktion? Im zweiten Teil der »Morgenstunden« sollte Jacobis Nachricht über Lessings Spinozismus in irgend einer Form mitgeteilt werden. Die Darstellung im ersten Teil soll diese Mitteilung vorbereiten, sie im vorhinein unschädlich machen. Die Vorbereitung der Mitteilung vollzieht sich auf zwei Wegen. Erstens nimmt die sachliche Kritik am Spinozismus den Feinden des radikal-rationalistischen Theismus das Argument aus den Händen, das sie im Abfall Lessings von diesem Theismus finden zu können glauben mochten: war Lessing wirklich zum Spinozismus abgefallen, um so schlimmer für ihn, denn er hatte den Irrtum anstatt der bewiesenen Wahrheit gewählt. Zweitens und vor allem dient die Darstellung von Lessings Spinozismus im ersten Teil der »Morgenstunden« dazu, die Mitteilung von Jacobis Nachricht dadurch vorzubereiten und zu entschärfen, daß sie den Nachweis erbringt: Lessings Spinozismus sei ein durchaus ungefährlicher »geläuterter« Spinozismus gewesen; damit war Jacobis Nachricht im vorhinein als Übertreibung, waren die mündlichen Äußerungen Lessings gegenüber Jacobi im vorhinein als Paradoxien abgetan. Nach allen diesen Vorbereitungen würde es ein leichtes sein, der | Öffentlich- *LXXXI*
keit Jacobis Enthüllung mitzuteilen. Die peinliche Überraschung, die Jacobi Mendelssohn und den Geschwistern Reimarus zugefügt hatte, sollte und mußte der Öffentlichkeit erspart bleiben. Aber eine gewisse peinliche Überraschung war unvermeidlich: das Publikum, das gewohnt war, in Lessing »den großen bewunderten Vertheidiger des Theismus und der Vernunftreligion« (An die Freunde 187, 9–10) zu sehen, mußte nunmehr mit dem Gedanken vertraut gemacht werden, daß Lessings Stärke nicht, wie Freund D. meint, »dieselbe ruhige Überzeugung, die (dem Fragmentisten) so eigen war, dieselbige unbefangene Entfernung von aller Zweifelsucht, derselbige plane Gang des gesunden Menschenverstandes in Absicht auf die Wahrheiten der Vernunftreligion« (126, 4–11) war, d. h. mit dem Gedanken, daß Lessing irgend etwas mit dem Spinozismus zu tun hatte. Diesen abgeschwächten Choc dem Publikum zuzufügen, war Mendelssohns Aufgabe. Das heißt: die Rolle des Enthüllers, die im engen Freundeskreis Jacobi gespielt hatte, hatte vor der Öffentlichkeit Mendelssohn zu übernehmen; er spielte sie als M. Um nun aber ganz sicher zu sein, daß die Öffentlichkeit auf die Enthüllung angemessen reagieren werde, war es am besten, wenn man ihr ad oculos demonstrierte, wie sie zu reagieren habe. Man brauchte für diesen Zweck einen typischen, einen idealen Vertreter der Öffentlichkeit, d. h. der Lessing als Theisten verehrenden Gemeinde, womöglich einen

Freund Lessings, dem in der Fiktion die Enthüllung gemacht würde: die Reaktion des idealen Vertreters der Öffentlichkeit war die damit der Öffentlichkeit als ideal angeratene Reaktion. Der Vertreter der Lessing-Gemeinde – Freund D. – hatte also vor der Öffentlichkeit die Rolle zu spielen, die im engen Freundeskreis Mendelssohn und den Geschwistern Reimarus zugefallen war: er hatte den abgeschwächten Choc zu erfahren und auszuhalten, so wie Mendelssohn und die Geschwister Reimarus den ursprünglichen Choc erfahren und ausgehalten hatten.

Die Aufgabe Mendelssohns war noch um ein erhebliches delikater als die bisherigen Bemerkungen erkennen lassen. Die »Morgenstunden« sind nur sieben Jahre nach dem Streit erschienen, den Lessing wegen der von ihm als Werk eines Ungenannten herausgegebenen sogenannten Wolfenbüttler Fragmente mit der Lutherischen Orthodoxie zu führen
LXXXII gehabt hatte. Der Verfasser der Frag|mente, Hermann Samuel Reimarus, hatte in seinem Werk vom Standpunkt des rationalistischen Theismus alle Offenbarungsreligion und insbesondere das Christentum in einer Entschiedenheit und Ausführlichkeit bestritten, wie sie bis dahin, in deutscher Sprache wenigstens, unerhört war. Den Streit über die Fragmente hatte Lessing ausdrücklich als Christ, wenn auch nicht mehr als orthodoxer Lutheraner, geführt. Nunmehr hatte Mendelssohn die Öffentlichkeit mit der Tatsache bekannt zu machen, daß Lessing nicht bloß kein Christ, sondern nicht einmal ein radikaler, die Offenbarung leugnender Theist, ein Reimaraner war. Es war nunmehr, wie sich versteht, unmöglich, die Fiktion von Lessings Christentum länger aufrechtzuerhalten. Man erkennt die Vorsicht Mendelssohns daran, daß er selbst diese Fiktion in den »Morgenstunden« nicht vorbehaltlos preisgibt. Er sagt: «Mit der Vertheidigung des Fragmentisten *scheinet* Lessing auch seine ganze Gesinnung übernommen zu haben« (125, 35–126, 2). Die Fiktion wurde erst dann völlig preisgegeben, als Jacobi seine Gespräche mit Lessing veröffentlicht hatte; erst in dem Schreiben »An die Freunde Lessings« gibt Mendelssohn zu verstehen, daß Lessing vielleicht nicht einmal in seiner früheren Zeit »ein strenger Anhänger des Athanasius« war, und daß er später »ein Anhänger des Juden Baruch Spinoza« geworden war oder wenigstens geworden sein konnte (188, 27–32). Sollte Lessing also nicht mit einem zwiefachen Makel – dem der Leugnung der Offenbarung und dem der Leugnung des Theismus – behaftet erscheinen, so mußte jedenfalls zunächst einmal der Reimaranismus nunmehr in aller Öffentlichkeit als die unbedenklichste, respektabelste Sache von der Welt dargestellt werden. Daran mußte

Mendelssohn um so mehr gelegen sein, als die Kinder des »Fragmentisten«, die Geschwister Reimarus, an dem Streit, der zwischen Jacobi und Mendelssohn über den Glauben Lessings ausgebrochen war, maßgebend beteiligt waren. Lessing hatte, dem dringenden Wunsch der Geschwister Reimarus gehorchend, den Namen des Verfassers der Fragmente niemals preisgegeben. Er hatte lediglich »gewarnet, dem Ungenannten nicht gar zu bubenmäßig und schülerhaft zu begegnen, damit man sich nicht allzu sehr schämen müsse, wenn man endlich erführe, wer er gewesen« (9. Anti-Goeze, gegen Ende). Von der also von Lessing selbst als höchst wirksam empfohlenen Waffe zur Verteidigung des Reimaranismus, von der Enthüllung der Iden|tität des Verfassers der *LXXXIII*
Fragmente, macht Mendelssohn nunmehr in den »Morgenstunden« einen vorsichtigen Gebrauch: er gibt zu verstehen, daß der Fragmentist nicht bloß die berufene Offenbarungskritik, sondern auch mustergültige Darstellungen der Vernunftreligion verfaßt hatte (125, 27–33 – Daß Mendelssohn mit dieser Äußerung das Geheimnis der Fragmente preisgibt, ist von Fittbogen, Die Religion Lessings, 241 Anm. 1, erkannt worden). Damit war der Reimaranismus und zugleich Lessings Verteidigung desselben so gut wie möglich gerechtfertigt. Der sich an den Hinweis auf Lessings Verteidigung der Fragmente unmittelbar anschließende Lobpreis der erhabenen Religion und Moral von »Nathan dem Weisen« tat ein übriges: vom »Nathan« strahlte auf die Herausgabe und Verteidigung der Fragmente das günstigste Licht zurück. Die Verherrlichung sowohl des Fragmentenstreits als auch des »Nathan«, die Einführung des Reimaranismus als einer Gesinnung von unantastbarer Wohlanständigkeit, hatte der Repräsentant der Lessing-Gemeinde, Freund D., zu übernehmen. Damit hatte Mendelssohn gewonnenes Spiel: nicht gegenüber der Orthodoxie, sondern gegenüber dem Reimaranismus hatte M. Lessings Spinozisterei zu verteidigen – eine Aufgabe, die er unschwer mit Hilfe einer Aequivokation durch den Nachweis erfüllen konnte, daß sich der »geläuterte« Spinozismus Lessings von der Vernunftreligion der Reimaraner nur durch eine Subtilität unterschied.

Aus Mendelssohns Lessing-Darstellung in den »Morgenstunden« läßt sich also, in Anbetracht der taktischen Rücksichten, die er in diesem Werke zu nehmen hatte, seine wirkliche Ansicht über Lessings Meinungen nicht gewinnen. Vielmehr ist, im Gegenteil, seine wirkliche Ansicht, die Ansicht, die er sich auf Grund langjähriger, intimer Kenntnis Lessings gebildet hatte, aus seinen sonstigen, wie immer spärlichen, Äußerungen zu gewinnen, um dann als Maßstab für die Kritik der

Darstellung in den »Morgenstunden« angewandt zu werden. In seinem im Mai 1763 geschriebenen Briefe an Lessing nennt er diesen einen »Bruder in Leibnitz«. Er wußte sich also jedenfalls bis Mai 1763 mit Lessing einig im Bekenntnis zur Leibnizischen Philosophie. Aber da die nach 1763 verfaßten Schriften Lessings, sowohl die von ihm selbst veröffentlichten als auch die aus seinem Nachlaß herausgegebenen, um das mindeste zu sagen, eine entschiedene Sympathie für Leibniz ver-
LXXXIV raten, so wird man an|nehmen dürfen, daß Lessing sich gegenüber dem Leibnizianer Mendelssohn auch nach 1763 nicht anders über Leibniz geäußert hat als zuvor. Er hatte bis zum Herbst 1783 keinen Grund, in Lessing etwas anderes zu sehen als einen »Bruder in Leibnitz.« Nimmt man zu dieser Kennzeichnung seine Äußerung in dem Briefe an Elise Reimarus vom 16. August 1783 hinzu, daß Lessing niemals imstande gewesen sei, sich im Ernste »schlechtweg, ohne alle nähere Bestimmung, zu dem System irgend eines Mannes zu verstehen«, so kann man sein ursprüngliches, bis zum Herbst 1783 unerschüttertes Urteil über Lessing dahin zusammenfassen, daß er ihn für einen selbständigen, seine eigenen Wege gehenden Leibnizianer hielt. Er kann ihn eben deshalb unmöglich für einen Anhänger »unseres Systems«, d. h. der Meinungen des radikalrationalistischen Theismus Reimarusscher oder Mendelssohnscher Art gehalten haben. Denn da er »Leibnitz von den ewigen Strafen« und die »Erziehung des Menschengeschlechts« gelesen hatte, so mußte er wissen, so wußte er, daß Lessing wider die deutsche Aufklärung des 18. Jahrhunderts auf die genuine Lehre Leibnizens zurückging, während insbesondere der behutsame Mendelssohn sich enger an die Wolffische Schule anschloß, und außerdem die Vereinbarung der Lehre Leibnizens mit derjenigen Lockes anstrebte, welchen letzteren Lessing für einen ziemlich seichten Philosophen hielt.

Soviel über diejenige Auffassung von Lessings Meinungen, welche sich Mendelssohn wenn nicht auf Grund von Gesprächen mit Lessing, so jedenfalls auf Grund der beiden genannten Schriften aufgedrängt haben muß, und welche auf die Formel reduziert: Lessing war ein selbständiger Leibnizianer, durch eigene Äußerungen Mendelssohns belegt ist. Gegen diese Auffassung muß die Auffassung, die Freund D. in der 15. Vorlesung der »Morgenstunden« vorträgt, abgehoben werden. D. versteht Lessing als entschiedenen Anhänger der »Vernunftreligion« Mendelssohnscher, bzw. Reimarus'scher Observanz. Zum Beweis für diese Behauptung beruft er sich erstens auf alle die Aufsätze, die Lessing zur Verteidigung des Fragmentisten geschrieben hatte, und zweitens und vor

allem auf »Nathan den Weisen«. Was den ersten Punkt angeht, so behauptet er im einzelnen, daß Lessing sich zwar schon in seinen frühesten Schriften zur Vernunftreligion bekannt, daß er aber doch erst nach seiner Bekanntschaft mit der Offenbarungskritik des Fragmenti|sten sich in voller Eindeutigkeit »in Absicht auf die Wahrheiten der *LXXXV*
Vernunftreligion« geäußert habe. »Mit der Vertheidigung des Fragmentisten scheinet Lessing auch seine ganze Gesinnung (sc. die Leugnung aller geoffenbarten Religion im Interesse der Vernunftreligion) übernommen zu haben.« Dies soll wohl besagen: Lessing sei ursprünglich ein Anhänger des »offenbarungsgläubigen Rationalismus« gewesen und erst durch Reimarus von der »Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten« – so ist das 2. Fragment überschrieben – überzeugt worden. Der Satz, der die Erörterung von Lessings Verteidigung des Fragmentisten beschließt, muß wörtlich angeführt werden: »allein nach seiner Bekanntschaft mit dem Fragmentisten, bemerkt man in seinen Schriften, in allen den Aufsätzen, die er zur Beschützung (des Fragmentisten) geschrieben, dieselbige ruhige Überzeugung, die diesem so eigen war, dieselbige unbefangene Entfernung von aller Zweifelsucht, denselbigen planen Gang des gesunden Menschenverstandes in Absicht auf die Wahrheiten der Vernunftreligion« (125, 27–126, 11). Es bedarf keines Beweises, daß Mendelssohn nicht so naiv war zu glauben, was Freund D. glaubt: daß irgendwelche Schriften Lessings, und nun gar die Schriften der 70er Jahre, und vollends die Schriften zum Fragmentenstreit sich durch »unbefangene Entfernung von aller Zweifelsucht« und den »planen Gang des gesunden Menschenverstandes« auszeichnen. Daß er es nicht geglaubt hat, beweisen seine Äußerungen über Lessing in seinen Briefen an Elise Reimarus vom 18. November 1783 und vom 5. Juni 1784, ja selbst seine Bemerkung in den »Morgenstunden« (132, 6 ff.) über Lessings »Geist der Untersuchung« zu Genüge. »Das Neue und Auffallende galt bei (Lessing) mehr als Wahrheit und Einfalt«, um nur die schärfste dieser Äußerungen zu zitieren. Mendelssohns Stellung zu Lessing ist also sehr verschieden von derjenigen D.' Was nun D.' Behauptung betrifft, Lessing sei durch den Fragmentisten in seiner Anhänglichkeit an die Vernunftreligion bestärkt worden, so hätte er sich für sie zwar zur Not auf eine zweideutige Äußerung Lessings im 7. Anti-Goeze berufen können, wo es heißt: »Ich habe es nicht allein nicht ausdrücklich gesagt, daß ich der Meynung meines Ungenannten zugethan sey; ich habe auch bis auf den Zeitpunkt, da ich mich mit der

Ausgabe der Fragmente befaßt, nie das geringste geschrieben, oder
LXXXVI öffentlich behaup|tet, was mich dem Verdachte aussetzen könnte, ein heimlicher Feind der christlichen Religion zu seyn. Wohl aber habe ich mehr als eine Kleinigkeit geschrieben, in welchem ich nicht allein die christliche Religion überhaupt nach ihren Lehren und Lehrern in dem besten Lichte gezeigt, sondern auch die Christlichlutherische orthodoxe Religion insbesondere gegen Katholiken, Socinianer und Neulinge vertheidiget habe.« Aber Mendelssohn hatte wohl z. B. die Rettung des Cardanus oder die beiden ersten Stücke der Hamburgischen Dramaturgie genau genug gelesen, um zu wissen, was von der angeführten Versicherung Lessings zu halten sei. Vor allem aber – wer wußte besser als Mendelssohn, dem es Lessing am 9. Januar 1771 geschrieben hatte, daß sich seit seiner Bekanntschaft mit dem Fragmentisten die Frage für Lessing wo möglich noch verschärft hatte, ob er nicht, indem er gewisse Vorurteile weggeworfen, ein wenig zu viel weggeworfen habe, was er werde wiederholen müssen? Freund D.' Behauptung über Reimarus' Einfluß auf Lessing verrät eher einen solchen Einfluß auf Mendelssohn selber, der zeitweilig für den Verfasser der Fragmente gehalten worden war. Tatsächlich bringt seine nach der Bekanntschaft mit dem Fragmentisten verfaßte Schrift »Jerusalem« eine viel entschiedenere Kritik der Offenbarungsreligion zum Ausdruck als seine früheren Schriften. (Julius Guttmann, Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-politischer Traktat, 48. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1931, 65 f., hat darauf hingewiesen, daß »einzelne Wendungen des Jerusalem« an das 2. Wolfenbüttler Fragment »deutlich anklingen«. Man beachte insbesondere den Schluß dieses Fragments.) Mendelssohn war also nicht so naiv zu glauben, was Freund D. über Lessing sagt; er war auch nicht naiv genug, es als seine Ansicht auszugeben: er legt es Freund D. in den Mund. Wenn Jacobi also zu dem Satze, in dem von Lessings »unbefangener Entfernung von aller Zweifelsucht« und dergleichen die Rede ist, spottend bemerkt: »O der klugen Haushalter! O der Weisen ohne Trug und Heucheley!« (Scholz, 336), so ist sein Spott nicht fein genug, um Mendelssohn ganz zu treffen: er selbst ist genötigt, den angeführten Satz »D. oder Mendelssohn« zuzuschreiben. Wenn aber so wichtige Bestandteile von D.' Behauptung von Mendelssohn unmöglich anerkannt worden sind, so verstärkt sich der Verdacht,
LXXXVII daß alles, was D. sagt, nicht oder doch nicht ohne | weiteres Mendelssohns Ansicht entspricht. D. beruft sich für seine Behauptung, Lessing sei ein Anhänger des Theismus gewesen, zunächst auf Lessings Schriften

zum Fragmentenstreit. Was dieses Argument betrifft, so enthält sich »M.« jeder Äußerung hinsichtlich desselben. Wenn also Jacobi zu D.' Behauptung, des Fragmentisten »Anhängigkeit an der natürlichen Religion gieng so weit, daß er aus Eifer für dieselbe keine geoffenbarte neben ihr leiden wollte«, und »mit der Vertheidigung des Fragmentisten scheinet Lessing auch seine ganze Gesinnung übernommen zu haben«, wiederum spottend bemerkt, »Sollte man Lessings Anhänglichkeit an die natürliche Religion bloß aus seinem Eifer gegen alle geoffenbarte schließen wollen? … Dann könnte eine ähnliche Anhänglichkeit auch dem Spinoza zugeschrieben werden«, so verfehlt auch hier sein Spott in gewisser Weise sein Ziel: Mendelssohn hatte sich nicht ohne Grund gehütet, »M« der Behauptung D.' zustimmen zu lassen. Freund D. beruft sich sodann und vor allem auf »Nathan den Weisen«. Dieses Argument läßt »M.« insofern gelten, als er sich die Auffassung des »Nathan« als einer Rettung der Vorsehung zu eigen macht (129, 35–130, 5). Aber er war sich darüber im klaren, daß man, auch wenn diese Auffassung richtig ist, dem »Nathan« unmöglich das »System« Lessings entnehmen kann. Über den Grund dieser Unmöglichkeit hatte er sich gemeinsam mit Lessing in »Pope ein Metaphysiker!« verbreitet. Mochte Freund D. immer den »Nathan« für ein »dramatisches Lehrgedicht« (129, 24) halten, das Gedicht war als solches nicht ein »in ein Sylbenmaass … gebrachtes System«, es war als solches das Werk nicht eines Philosophen, sondern eines »philosophischen Dichters«, der »mehr einen lebhaften Eindruck, als eine tiefsinnige Überzeugung« sucht, und der daher »kein ander Mittel (hat), als diese Wahrheit nach diesem System, und jene nach einem andern auszudrücken« (»Pope ein Metaphysiker!«, Jub A, II, 50f.; vgl. auch 72). Wie Horaz in seinen philosophischen Gedichten, so ließ auch Lessing in dem seinigen »überall … diejenigen Spitzfindigkeiten, welche keinen Einfluß auf die Sitten haben, unberührt« (»Rettungen des Horaz«, WW Lachmann-Muncker, V, 299). So bewies der »Nathan« für Mendelssohn in der Tat, daß Lessing mit dem, was die Vorsehungslehre des Theismus »praktisches hat«, im großen und ganzen übereinstimmt; mehr bewies er ihm nicht. Nur an dieser praktischen Konsequenz | der theistischen Vorsehungs- *LXXXVIII*
lehre, an der »Ergebenheit in Gott«, kann Lessing im »Nathan«, als in einem Gedicht, interessiert gewesen sein; aber diese praktische Konsequenz ergab sich nicht nur aus der theistischen Vorsehungslehre, sondern auch, als amor fati, um Nietzsches Ausdruck zu verwenden, aus dem Spinozismus. Diese Erkenntnis motiviert möglicherweise den ein-

zigen sachlichen Beitrag, den »M.« zu D.' Argument den »Nathan« betreffend liefert; er nennt den »Nathan« im Hinblick auf einen früheren schriftstellerischen Plan Lessings »eine Art von Anti-Candide« (129, 35 ff.). Er erinnert damit an diejenige ihm und Lessing gemeinsame Grundgesinnung, die durch keine »Seitensprünge« Lessings in Frage gestellt werden konnte, und die in der Gegnerschaft zu Voltaire zum Ausdruck kommt. »Eine Art von Anti-Candide« ist der »Nathan« allerdings; aber hätte Lessing nicht auch und gerade, wenn er entschiedener Spinozist geworden wäre, die im »Candide« gepredigte Moral des »travailler sans raisonner« samt deren Grundlage, dem Manichäismus Baylescher Observanz, verwerfen müssen? Hätte Mendelssohn wirklich den »Nathan« für einen zulänglichen Beweis von Lessings Theismus gehalten, er hätte ein Wort darüber in seinen brieflichen Äußerungen gegenüber den Geschwistern Reimarus und Jacobi gesagt. Jacobi trifft auch hier wieder eher D. als Mendelssohn selbst, wenn er, wiederum spottend, entgegnet: »Herr Mendelssohn weiß diesen Nathan nicht oft genug zu nennen … So könnte ja wohl auch Voltaire, wegen seiner Alzire und Zaire, als ein Eiferer und Zeuge für die christliche Religion herausgestrichen werden« (Scholz, 337). Um zusammenzufassen: Freund D.' Meinung über Lessing ist nicht Mendelssohns eigene Meinung. Wenn man nicht gerade einen Gegensatz der beiden Meinungen behaupten will, so muß man zum mindesten sagen, D.' Meinung sei die populäre, exoterische Version derjenigen Meinung, welche Mendelssohn ursprünglich, d. h. bis zu Jacobis Mitteilung, von Lessings Glauben hatte. Freund D.' Lessing entspricht eher Mendelssohns Wunschbild von Lessing – hätte er doch lieber die ganze Gesinnung des Fragmentisten übernommen als sich z. B. »von ich weiß nicht welchem Geschichtsforscher der Menschheit (die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts) einbilden (zu) lassen« (Jerusalem, II, 44) – als seiner wirklichen Vorstellung von ihm: er ist der Lessing für den Schul- und
LXXXIX Hausgebrauch der Aufklärung, | der Lessing in usum Delphini.

In einem Punkte freilich stimmt D.' Meinung mit der ursprünglichen Meinung Mendelssohns überein, nämlich darin, daß Lessing in keiner Weise ein Spinozist war. Daß Mendelssohn, bevor er Jacobis Aufzeichnungen über seine Gespräche mit Lessing zu Gesicht bekommen hatte, schlechterdings nicht mit der Möglichkeit Lessingscher »Spinozisterey« rechnete, beweist allein schon sein »verwunderungsvoller Ausruf«, dem keinerlei Reservation bezüglich eines »geläuterten« Spinozismus folgte, im Brief an Elise Reimarus vom 16. August 1783. Jacobis ausführlicher

Bericht hat Mendelssohn ebenso wie die Geschwister Reimarus sofort vom Gegenteil überzeugt: für Mendelssohn wie für die Geschwister Reimarus ist von nun an Lessings Spinozismus ein bewiesenes Faktum. Die Äußerungen sowohl Mendelssohns als auch der Geschwister Reimarus, die in der Entstehungsgeschichte besprochen worden sind, machen es völlig unwahrscheinlich, daß Mendelssohn wirklich geglaubt hat, was er in den »Morgenstunden« »M.« sagen läßt, und er in dem Schreiben »An die Freunde Lessings« wiederholt: daß ihm schon seit Anfang seiner Freundschaft mit Lessing bekannt gewesen sei, daß Lessing dem »geläuterten« Spinozismus angehangen habe.

Mendelssohn mußte Lessing den »geläuterten« Spinozismus schon darum zuschreiben, weil er vor der Öffentlichkeit unmöglich vertreten konnte, daß sich sein verstorbener Freund noch weiter von der herrschenden Ansicht entfernt hatte. Der »geläuterte« Spinozismus war das Äußerste, was sich vertreten, was sich entschuldigen ließ. Ein Beweis dafür ist, daß Mendelssohn in den »Morgenstunden« die bedenkliche Lehre von dem fingierten Lessing vertreten läßt, und daß er sie dem wirklichen Lessing erst zuspricht, nachdem er die Bedenken D.' völlig zerstreut hat.

Und ein weiterer Beweis dafür ist, daß er in beiden Schriften Lessing den »geläuterten« Spinozismus nur mit einer gewissen Verklausulierung zuschreibt: er schreibt ihm nicht so sehr den geläuterten Spinozismus als den geläuterten Pantheismus zu. Zwar kommt das Wort »Pantheismus« schon in der Überschrift der 13. Vorlesung vor, die vom authentischen Spinozismus handelt; innerhalb dieser Vorlesung selbst ist aber nirgends von »Pantheismus«, sondern ausschließlich vom »Spinozismus« die Rede. Während in der Überschrift der 13. Vorlesung sowohl von »Spinozismus« als | auch von »Pantheismus« gesprochen wird, ist in der *XC*
Überschrift der 14. Vorlesung, in welcher der fingierte Lessing den geläuterten Spinozismus verteidigt, nur von »Pantheismus« die Rede. In der 14. Vorlesung nun ersetzt »Lessing« ausdrücklich »Spinozismus« durch »Pantheismus« (»der Spinozismus, oder Pantheismus, wenn ihr wollet« – 114, 20 f.), und überhaupt wird in dieser Vorlesung häufiger von »Pantheismus« als von »Spinozismus« gesprochen. Aber in der 14. Vorlesung handelt es sich ja ausdrücklich um ein fiktives Bekenntnis Lessings zum Spinozismus. In der 15. Vorlesung, die ausdrücklich von den Meinungen des wirklichen Lessing handelt, ist fast ausschließlich von »Pantheismus« die Rede; nur ein einziges Mal (132, 8) wird von »Pantheismus oder Spinozismus« gesprochen. In den »Morgenstunden«

wird Lessing nur innerhalb der Fiktion der 14. Vorlesung (124, 1) als »Vertheidiger des geläuterten Spinozismus« bezeichnet: dem wirklichen Lessing wird nur ein »verfeinerter«, sogar mit christlicher Orthodoxie verträglicher »Pantheismus« zugeschrieben. Und im Schreiben »An die Freunde Lessings« spricht Mendelssohn mit unzweideutigen Worten Lessing nur den »Pantheismus« zu (vgl. 188). Jacobi hat den Zweck dieser Unterscheidung sehr wohl erkannt. Er sagt in seinem Briefe an Elise Reimarus vom 7. November 1785: »Mendelssohn war gerade in dem gegenwärtigen Zeitpunkte eines leidlichen Spinozismus bedürftig, der zu einem noch mehr leidlichen Pantheismus geläutert und dann im Fall der Not Lessingen zugeschrieben werden könnte« (Scholz, LXXXIX). Indessen ist, wie die wiederholten Gleichsetzungen von »Spinozismus« und »Pantheismus« beweisen, die Unterscheidung lediglich verbal. Tatsächlich schreibt Mendelssohn in beiden Schriften Lessing einen »geläuterten« Spinozismus zu.

Mit dieser Behauptung antwortet Mendelssohn auf Jacobis These, daß Lessing ein »entschiedener« Spinozist gewesen sei. Die Erwiderung läßt sich in zwei Argumente zerlegen. Sie bringt erstens die aller Untersuchung von Dokumenten voraufgehende Gewißheit zum Ausdruck, daß Lessing sich schlechterdings nicht ohne Einschränkung zu dem System irgend eines Mannes habe verstehen können. Dieses erste Argument tritt in beiden Schriften nicht hervor; es begegnet aber auch in keiner anderen Äußerung, die Mendelssohn nach der Lektüre von
XCI Jacobis ausführlichem Bericht getan hat; es | findet sich allein in dem Briefe an Elise Reimarus vom 16. August 1783. Es war Mendelssohns ursprüngliches und zugleich sein stärkstes Argument: es wurde durch die von Jacobi selbst berichteten mündlichen Äußerungen Lessings vollends bekräftigt. Die »Morgenstunden« versuchen nun, eine nähere Bestimmung der von vornherein im allgemeinen behaupteten Selbständigkeit Lessings gegenüber Spinoza zu geben; und diese nähere Bestimmung ist das zweite Argument Mendelssohns gegen Jacobi: die Selbständigkeit Lessings gegenüber Spinoza besteht darin, daß er den Spinozismus »geläutert« hat.

Von diesem den »Morgenstunden« (und dem Schreiben »An die Freunde Lessings«) eigentümlichen, sachlichen Argument läßt sich ein argumentum ad hominem kaum trennen, das Mendelssohn mit jenem verbunden hat: Mendelssohn behauptet ferner, er habe seit langem von Lessings »geläutertem« Spinozismus gewußt. Er führt einen einzigen Beleg zum Beweis sowohl für das sachliche wie für das ihn betreffende

Argument an: Lessings »Christenthum der Vernunft«, das ihm Lessing »gleich zu Anfang unserer Bekanntschaft vorgelesen« habe (Morgenstunden 133, 12–14; vgl. An die Freunde 188, 35 ff.). Dieses Lessingsche Fragment ist im großen und ganzen von Leibnizischen Anschauungen bestimmt. An Spinoza (Ethica I, prop. 17 schol.: Identität von Verstand, Willen und Macht Gottes) erinnert die in § 3 aufgestellte Behauptung, daß »vorstellen, wollen und schaffen bey Gott eines« sind. Aus dieser von Leibniz prinzipiell verworfenen (Monadologie §§ 48 und 55, Théodicée §§ 149 f.) Voraussetzung ergeben sich zwei bedeutsame Folgen: die Folge, daß also die Welt nicht außerhalb des göttlichen Verstandes subsistiert, wird freilich nicht ausdrücklich gemacht, sie schimmert aber in der Behauptung durch, daß die Weltschöpfung darin besteht, daß Gott »seine Vollkommenheiten zertheilt« dachte (§§ 13–14). Die zweite Folgerung, durch die sich Lessing von Leibniz entfernt, ist die These, daß in Bezug auf Gott die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit, daß damit die Auffassung der wirklichen Welt als der besten aller möglichen Welten ihren Sinn verliert; er sagt in § 15: »es *könnten* also unendlich viele Welten *möglich* seyn, wenn Gott nicht allezeit das vollkommenste dächte«; sie sind also tatsächlich nicht möglich. (Vgl. dagegen Théodicée §§ 171 ff.; der § 173 ist ausdrücklich gegen Spinoza gerichtet. | Bei Spinoza vgl. besonders Ethica, I, prop. 33 schol. 2.) In *XCII*
dieser Abweichung von Leibniz hat Lessings Bekenntnis zur Lehre von der Unfreiheit des Willens seinen Grund, das er fast 30 Jahre später gegenüber Jacobi abgelegt hat. (In einer Rezension aus dem Jahre 1755 rühmt Lessing »die nachdenkliche Art, mit welcher »Prémontval Zweifel wider die Freiheit vortrug« und welche »einigen christlichen Zärtlingen verdächtig scheinen konnte« (WW VII, 12). Lessing »erschreckten« also schon damals die Konsequenzen, die sich aus der Lehre von der Unfreiheit des Willens ergeben, »nicht im mindesten«; vgl. Scholz, 82.)

Die Prüfung des »Christenthums der Vernunft« führt also zu dem Ergebnis, daß sich bereits der junge Lessing von der Lehre Leibnizens durch die Übernahme Spinozistischer Gedanken entfernt hat. Insofern läßt es sich verstehen, daß ein sozusagen entschiedener Leibnizianer wie Mendelssohn den Standpunkt, von dem aus das Lessingsche Fragment geschrieben ist, als »geläuterten«, nämlich durch Leibnizische Gedanken verbesserten, Spinozismus bezeichnet. Aber hat er das Fragment schon damals, als Lessing es ihm zugänglich machte, in dieser Weise aufgefaßt? Hat er es überhaupt jemals so aufgefaßt, bevor ihm durch

Jacobi die Möglichkeit eines Lessingschen Spinozismus nahegelegt wurde? Von seiner ursprünglichen Stellungnahme zu dem Fragment weiß man mit Sicherheit nur dies, daß er erhebliche Einwände gegen dasselbe geäußert hat, durch die Lessing »auf einmal abgebracht (wurde), weiter für (sich) selbst im Ernst daran zu denken« (Lessing an Mendelssohn, 1. Mai 1774). Die Einwände mögen sich auf die Konstruktion der Trinität bezogen haben, die Lessing in den §§ 5–12 versucht. Höchst wahrscheinlich ist, daß Mendelssohn die in den §§ 16 f. und 24 entwickelte (Leibnizische) Lehre von der Stufenordnung der Wesen verworfen hat (vgl. Jub A, II, XX). In dem Briefwechsel zwischen Lessing und Mendelssohn ist von dem Fragment im Jahre 1774 noch kurz die Rede. Mendelssohn erinnert bei dieser Gelegenheit an die verwandte Lehre »unserer Kabbalisten« (an Lessing, 1. Februar 1774), aber von einer Beziehung zu Spinoza sagt er kein Wort. (In den »Morgenstunden« – 104, 20–22 – nimmt er einen Zusammenhang zwischen Spinoza und der Kabbala an; aber doch wohl, weil ihm aus taktischen Gründen daran gelegen ist, einen Zusammenhang zwischen
XCIII Spinozismus und dem Judentum als einer | positiven Religion geltend zu machen. Vgl. auch 136). Trotzdem scheint gerade Mendelssohn es gewesen zu sein, der eine ausdrückliche Verbindung zwischen dem Spinozismus und der in dem Fragment angedeuteten Folgerung, daß die Welt nicht außerhalb des göttlichen Verstandes subsistiere, hergestellt hat.

Im zweiten seiner 1755 erschienenen, wohl 1754 verfaßten »Philosophischen Gespräche« wird dargelegt, unter welcher Gestalt »Spinozens Lehrgebäude mit der Vernunft und der Religion bestehen könne.« Es wird also eine »Läuterung« des Spinozismus versucht. Ihr zufolge ist der Spinozismus eben die Lehre, daß die Welt, daß alle sichtbaren Dinge »bis auf diese Stunde bloß in dem göttlichen Verstande anzutreffen« sind (Jub A, I, 17). Ist also kein anderer als Mendelssohn selbst der Urheber des »geläuterten« Spinozismus? Es läßt sich schlechterdings nicht sagen, ob die im zweiten der »Philosophischen Gespräche« skizzierte Spinoza-Interpretation nicht doch auf einen Einfall Lessings zurückgeht. Daß die »Philosophischen Gespräche« im Stil von Lessing beeinflußt sind, liegt zutage. Die beiden ersten Gespräche enthalten eine »Rettung« Spinozas, und Lessing hat es geliebt, verketzerte Männer zu »retten« (vgl. Jub A, I, XVIII–XXIII). Die beiden Personen, die sich in den drei ersten Gesprächen mit einander unterreden, Philopon und Neophil, verhalten sich zu einander wie Mendelssohn und Lessing: Philopon ist ein ent-

schiedener Leibnizianer, Neophil verhält sich zu Leibniz mit Bewunderung zweifelnd und mit Zweifel bewundernd. Philopon, der ihn kennt, weiß zum voraus, daß Neophils Lobrede auf Leibniz mit einem Aber schließen wird (Jub A, I, 25, 22 f.). Andererseits verteidigt Neophil eine anscheinend kleinliche Antwort Leibnizens, indem er sagt, daß sie sich gegen den »kritischen Bayle« und nicht gegen den »philosophischen Bayle« richte – »gegen den kritischen Bayle, sage ich, welcher nicht selten aus kleinern historischen Unrichtigkeiten Verbrechen gemacht hat« (4, 28–32). Neophils Sprech- und Denkart ist gekennzeichnet durch »kleine Übereilungen«, aus denen sich freilich etwas lernen läßt (3, 17–24. Vgl. die Briefe Lessings an Mendelssohn vom 18. Dezember 1756 im Anfang und vom 14. September 1757 in Jub A, XI, 159, 5–6. Die letztere Stelle wird von Mendelssohn in seinen »Hauptzügen« angeführt). Ein Gegenstand, der Neophil besonders zu beschäftigen scheint, ist Leibnizens Geistesart und die Art, wie | er sie bestimmt, *XCIV* deutet auf »Leibnitz von den ewigen Strafen« und »Wissowatius« voraus: »Leibnitz hat seine Meinung nur unter verschiedenen Gestalten vorgetragen, so wie es jedes mal seine Absicht erforderte« (6, 7–8. – Vgl. Lessing an Mendelssohn, November 1756, Jub A, XI, 64, 35–38); »Leibnitz, er, der nicht allein der größte, sondern auch der behutsamste Philosoph war« (12, 1–3). Dieser Neophil also, der ganz nach dem Bilde Lessings gezeichnet ist, ist es, der die Behauptung aufstellt, Leibniz habe die Lehre von der prästabilierten Harmonie von Spinoza übernommen, und der die »Läuterung« des Spinozismus vornimmt. Man darf sagen: Mendelssohn legt schon in den »Philosophischen Gesprächen« den »geläuterten« Spinozismus Lessing in den Mund. Und man darf vermuten, daß der »geläuterte« Spinozismus wenn nicht ein Einfall Lessings, so doch ein Ergebnis der Diskussion zwischen Mendelssohn und Lessing über das »Christenthum der Vernunft« war. Daß Lessing die in den »Philosophischen Gesprächen« vollzogene Umdeutung des Spinozismus in der Rezension dieser Schrift als einen »sehr kühnen, aber wie es uns scheint, auch sehr glücklichen Gedanken« bezeichnet (WW, VII, 14), mag wenigstens erwähnt werden. Hat Mendelssohn also in den Jahren 1754 und 1755 Lessing für einen Anhänger des »geläuterten« Spinozismus gehalten? Da Lessing vom »Christenthum der Vernunft« damals durch Mendelssohn »auf einmal abgebracht ward«, kann man höchstens annehmen, daß Mendelssohn ihn damals auf dem Wege fand, ein »geläuterter« Spinozist zu werden, ihn aber noch rechtzeitig von diesem Wege zurückholte. Doch man ist hier nicht lediglich auf Vermu-

tungen angewiesen. Lessing kommt in seinem Briefe an Mendelssohn vom 17. April 1763 auf das erste »Philosophische Gespräch« zurück. Er ist nunmehr mit Mendelssohns Versuch, die Lehre von der prästabilierten Harmonie auf Spinoza zurückzuführen, »nicht mehr so recht zufrieden«. Von der Umdeutung des Spinozismus überhaupt sagt er kein Wort. Und nicht nur dies; er wundert sich, »daß sich noch niemand Leibnitzens gegen Sie angenommen hat.« Lessing steht also auf Leibnizens, nicht auf Spinozas Seite. In seinem Briefe an Lessing vom Mai desselben Jahres nennt Mendelssohn ihn denn auch »einen Bruder in Leibnitz«.

Durch diesen Briefwechsel aus dem Jahre 1763 wird zugleich die
XCV Frage beantwortet, ob nicht ein drittes Dokument Lessingschen | Spekulierens Mendelssohn bewiesen hat, daß Lessing ein Anhänger des »geläuterten« Spinozismus war: der Aufsatz »Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott«. Der Aufsatz war an Mendelssohn gerichtet. Die in ihm entwickelten Gedanken waren Mendelssohn wohl auch durch jetzt verlorene Briefe Lessings zugänglich (WW, XIV, 292 Anm.), gesetzt daß der Aufsatz nicht gar einem dieser Briefe beigelegt war. Jedenfalls hat man Grund zu der Annahme, daß die Darstellung des »geläuterten« Spinozismus in der 14. Vorlesung der »Morgenstunden« unter Benutzung des Lessingschen Aufsatzes geschrieben worden ist (vgl. 116, 6–118, 18 und die Anm.). Aber wäre Mendelssohn durch diesen Aufsatz im Jahre 1763 auf den Gedanken gekommen, daß Lessings Glaube der »geläuterte« Spinozismus war, so hätte er ihn nicht als »Bruder in Leibnitz« bezeichnet. Und wäre er später auf diesen Gedanken gekommen, so hätte sich in seiner Antwort auf Jacobis Mitteilungen eine Spur davon gezeigt.

Aber zugegeben selbst, daß die Ansicht, die in dem Aufsatz über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott entwickelt wird, mit Spinoza in Verbindung gebracht werden kann, so dürfte man diese Ansicht von Lessing her gesehen nicht als »geläuterten« Spinozismus bezeichnen. Denn wenn Lessing eine Umbildung des Spinozismus unternahm, so war seine Absicht bestimmt nicht, ihn zu »läutern« oder zu »verfeinern« oder, um einen Ausdruck zu verwenden, den Lessing selbst in einem verwandten Zusammenhang gebraucht, sich »mit einer lieblichen Quintessenz« zu begnügen, vermittelst deren man »allem Verdachte der Freidenkerey« ausweichen kann (49. Litteratur-Brief, 2. August 1759, WW, VIII, 127). Wenn Jacobi nirgendwo sonst vom Geiste Lessings berührt war, so ist er es sicherlich in seiner Kritik der Konzeption eines

»geläuterten« Spinozismus. Der Sätze, die er dieser Konzeption in seiner Schrift »Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings« widmet, hätte sich vielleicht Lessing selbst nicht geschämt.

Eine Erinnerung an Lessing

(1937)

Vorbemerkung

Die gegenwärtige[1] Erklärung[2] von Lessings Absichten ist der Versuch eines Liebhabers, nicht eines Gelehrten; sie ist der Ertrag von Stunden der Musse, nicht von Jahren der Arbeit. Es ist ungewiss, ob nur jahrelange gelehrte Arbeit das Recht zu liebhaberischer Darstellung verschafft. Aber gewiss ist, dass man kein rechter Gelehrter wird, wenn man nicht zuerst ein Liebhaber gewesen ist und immer wieder zum Liebhaber wird. Die werdenden Gelehrten haben das verpflichtende Vorrecht, dass allein ihre Musse ihre Arbeit rechtfertigt.

Der vorgängigen Rechtfertigung bedürftig[3] und fähig ist lediglich der Umstand, dass der jüdische Verfasser, statt vor der eigenen Tür zu kehren, die Auseinandersetzung eines zum Christen geborenen Philosophen mit dem Christentum jüdischen Lesern bekannter zu machen versucht. Es sei also von vornherein bemerkt[4], dass sich zwar vieles im einzelnen, aber wenig an der Hauptsache ändert, wenn man überall in der vorliegenden Schrift, wo vom Christentum gesprochen wird, an das Judentum denkt. Um diese Leseweise ist der geneigte Leser im Interesse der Sache, und also in seinem eigenen Interesse, gebeten. Der Verfasser hatte die Schwachheit, seine Aufmerksamkeit lieber einem Juden zuwenden zu wollen. Aber er fand trotz ernstlichen Suchens unter den abtrünnigen oder verdächtigen Juden der neueren Zeit kein[en] ein-

---

1 [Mit Bleistift als Alternative notiert, aber nicht ersetzt:] vorliegende

2 [Mit Bleistift korrigiert:] ⟨Auslegung⟩

3 [Mit Tinte gestrichen und danach in einer neuen Zeile ersetzt:] ⟨Einer besonderen Rechtfertigung bedürft⟩

4 [Mit Bleistift korrigiert:] ⟨Wider diesen Einwand – denn es gibt Umstände, die Einwände sind – sei⟩ bemerkt

zigen[5] Mann[6] von der geistigen Freiheit Lessings. Übrigens war der Verfasser nicht uneingedenk der Dankespflicht, die seiner Nation gegenüber jenem grossen Sohn der deutschen Nation obliegt, zumal in diesem Augenblick des Abschieds.[7]

Cambridge in England, den

---

5 [Der ursprüngliche Wortlaut ist mit Bleistift korrigiert:] Aber es fand sich … kein einziger

6 [Zwischen den Zeilen eingefügt:] Mann

7 [Mit Tinte gestrichen und korrigiert:] ⟨der Trennung⟩.

Anhang

Philosophie und Gesetz
Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss

[S. 9, Fußnote 1]
*Cf. Joseph Needham, The Sceptical Biologist, London 1929, p. 227. F. C. S. Schiller, Scientific discovery and logical proof.

[S. 12]
*[zu: *Verbalinspiration*] cf. Cusari III 27 ss.
*[zu: *Schöpfung aus dem Nichts*] cf. Cusari I 67. Moreh II 26

[S. 14, Fußnote 2]
*Hobbes, Works VII 203
Taine: Wahrnehmung aus Halluzination
reelle Bewegung aus der inertialen (Koyré)
»… un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes *par l'intermédiaire* des *organismes développés* qui forment entre les germes le trait d'union.« (Bergson, Evolution créatr., 95)
»… quand on compare chaque espèce au mouvement qui l'a déposée sur son chemin, … l'insuccès apparaît comme la règle, le succès comme exceptionnel et toujours imparfait.« (Bergson, l. c. 140 f.)

[S. 16]
*cf. Mittler in »Wahlverwandtschaften«, Rousseau Émile II 188, 194 (cf. I 110).

[S. 17, Fußnote 7]
vgl. die scheinbar verwandte, im besonderen verschiedene Aussage in Legg. 638.

[S. 19]
*»These authors (sc. the freethinkers) laugh men out of their religion, as Horace did out of their vices…« Berkeley, Alciphron III sect. 15.

[S. 20]
cf. Kant, Zum ewigen Frieden p. m. 173 n.
*Rousseau *Lettres écrites de la Montagne* 160 p. 2–162; 163 p. 4; 165 p. 1; 166 p. 2–3; 167 p. 2–4.
cf. also Bacon's essay on atheism.

[S. 21]
*ἐπιμελείᾳ νικᾶν τὴν φύσιν (Poseidonios?)
cf. Polybios V 107,7.

[S. 26]
Disc. de la méthode 62 und Montaigne

[S. 26, Fußnote 13]
cf. Cohen *Ethik* 509 »träge Aufrichtigkeit«

[S. 27]
*Burke, Reflections 314 u.

[S. 46]
*Narboni z. St.: והסבה הרביעית שאמר שלא היתה אצל אלכסנדר
וסיעתו שלא *היה אצלם תורה* כי אם דת
Schemtob z. St.: למה שלא היו בעלי תורה רק דת נימוסית

[S. 46, Fußnote 9]
vgl. Moreh I 26 in fine
s. Moreh ha-moreh p. 150

[S. 46, Fußnote 10]
»Vorurteil« bei RMbM: Moreh 134, 13 f. u. ö.
*Betr. *antiker* Kampf gegen die συνήθεια – s. Munk z. St. (Metaph. 994b32 ss. – cf. Marsilius, Defensor pacis Dictio I, cap. 1.) und Stoiker-Fragmente (Heinemann) Index s. v. συνήθεια.

*vgl. Averroës Komm. zu Physik A (edit. 1552, f. 17–18), sowie die Thesen der Averroisten, die 1277 in Paris verdammt werden.
cf. Marsilius, Defensor Pacis, I, c. 19 § 3.

[S. 54, Fußnote 16]
*Ephodi [Abrabanel wird ersetzt]

[S. 55]
*cf. Cusari III 63

[S. 55]
*In diesen Zshg. gehört, dass in dem Glaubensartikel im Mischnah Kommentar z. B. nicht die Willensfreiheit (die doch so wichtig ist – Theschubah V 3 –) genannt wird.

[S. 55, Fußnote 18]
cf. I 33

[S. 56]
*»For a scientific ethic there is no room at all in the body of (Saadia's) work. A man's conduct is prescribed for him in the divine commandments, though in a general way the reason sees the right and the wrong of the so-called rational group of laws.« Husik, Mediaeval Jewish Philosophy, 46 (cf. auch 48).

[S. 58]
*cf. Facl-ul-maqâl (ed. Müller p. 102, deutsch p. 94): die Tätigkeit der Propheten, durch die sie Propheten sind, ist nur die Gesetzgebung durch Offenbarung.
cf. auch Saadja III

[S. 59]
»Oportet omnem hominem recipere principia legis; et procul dubio ut exaltet eum qui posuit ea: nam negatio eorum et dubitatio in eis destruit esse hominis, quare oportet interficere haereticos.« Destr. destr. (Opp., ed. 1560, X 335).
*cf. Porta Mosis 100 s.

[S. 61, Fußnote 24]
*cf. Porta Mosis 90 s. und 104.

[S. 61]
*cf. auch Cusari III 7 und 23

[S. 62]
*vgl. 104 Anm. 3. [= 104, Fußnote 44]

[S. 62, Fußnote 25]
vgl. Bruder IV 472 s.s. V 110.

[S. 64]
*cf. ad Legg. 862E Dt. 13,12 u.ö. (Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. MA II 2, 244 n. 2).
*cf. 121 Zusatz

[S. 65]
Legg. 957. sowie 713E mit der Parallele in Rep. 858/859.

[S. 65]
*nein – sondern darin, dass der Moreh arā' [Meinungen, arabisch notiert] und naṣṣ al-šarī'a [Text des Gesetzes, arabisch notiert] kombiniert.
*nein – sondern darin, dass die Vergleichung der polit. Funktion der Prophetie zum Verständnis von RM' Unglauben notwendig führt.

[S. 66]
*Hiermit hängt vermutlich auch der »Macchiavellismus« Lewis in seinem Kommentar zu den früheren Propheten zusammen.
Und weiter, dass nach RLbG die Einbildungskraft für die Prophetie bedeutungslos ist (cf. auch Albo III 8).

[S. 66]
cf. Legg. 709B

[S. 66]
cf. ed. Brasch II 463 f. mit Jub. A VII 363.

[S. 68]
cf. Baḥja, p. m. p. 5 ff.

cf. F. Rosenthal, *As-Sarahsi*, 120 f.
cf. Chr. Wolff, *Jus naturae* I § 1131 ff.

[S. 69]
[zu: *erlaubt*, im Text unterstrichen] Abr. bar Chiyya, Sefer Hegjon ha-nephesch ed. Freimann p. 1 a:
והרמז הזה (sc. Dt. 4.39) מַרְאֶה אותנו לחקור על דברי הקדמונים
(sc., חכמי האומות הקדמונים) ואיך היו כל הנמצאות לפי דעתם

[S. 69]
*[zu: *Ibn Ruschd*] Vgl. auch Mandonnet *Siger de Brabant* I 147 f.

[S. 76, Fußnote 10]
cf. I 54–55

[S. 79]
*cf. bes. Moreh I Einl. (Munk p. 7)

[S. 81, Fußnote 30]
**aber* Arist. Pol. 1257b25 ff. (cf. Thomas' comm. lib. I. lect. 8).

[S. 81]
*cf. Origines, De princ., II, 11, 3 ff.

[S. 83]
*[zu: *aus reiner Güte*, im Text unterstrichen] Dagegen Ibn Ruschd ed. Müller p. 18: die *Gerechtigkeit verbietet* die öffentliche Mitteilung.

[S. 86, Fußnote 49]
*s. Moreh III 49 [recte: III 51?] (444, 28 ff.)

[S. 87]
»Noch ist Ben Soma draussen.«

[S. 89, Fußnote 4]
*Gegensatz zu Ibn Ruschd Facl'ul-maqâl (Gott ist Licht).

[S. 90]
vgl. zur Interpretation 8 Peraqim VIII und Moreh III 256 (cap. 32).

[S. 94, Fußnote 17]
*cf. II 8.

[S. 95]
cf. Moreh III 6.

[S. 96]
cf. Eth. Nic. 1140b13–16
Thomas ad EN. nr. 40. S. th. II 1, q. 58.4.5.
Beachte das Schweigen von Aristoteles über die Notwendigkeit moral. Tugend für die eigentliche εὐδαιμονία in EN. in fine und EE in fine.
Averroes ad *Rep*. II 12.11 (cf. 16.10); ethics for the sak[e] of politics (→ Millot XIV and Moreh III 27–28.)
Farabi's Plato note 10
Law of Reason in Cuzari 2–3
Social Research 1946, p. 347 n.
Hillel b. Samuel: prophecy requires perfection in theory, imagination, morals; the first without the second and third produces a philosopher; second without first and third → statesman and magician. (Husik, *History* 325)
Moreh II 40 (272, 3–4): a *certain* moral perfection essential for »men of science«
cf. I 34 (and Proverbs 21.25–26): justice incompatible with care for others – with *ib* 3rd and 4th Cause (~ qualified morality needed for intellectual perfection).
cf. II 37 → Albo III 5

[S. 96]
*הנה השׂפע שׂופע מן השׂכל הפועל על הכח הדברי תחלה ... ואחר כך על הכח המדמה גם כי ישׂפיע השׂכל עליו בקבלו האורה מהשׂכל הפועל כי ימלא הבית כלו אורה ויציץ על המחקה הנקשר עמו
Narboni ad Moreh II 36 (ed. Goldenthal p. 43 a)

[S. 97, Fußnote 21]
*[Einfügung hinter *I 34*] nr. 4
cf. Rep. 572B.

[S. 98, Fußnote 23]
cf. Abravanel ad 1 Reg 3,5.

[S. 101]
[im Text wurden *zuerst* und *danach* gestrichen]

[S. 101, Fußnote 30]
*Die eindeutige Vorordnung des Intellekts vor der Einbildungskraft steht *nicht* bei Farabi.

[S. 101, Fußnote 34]
[zu: *Maimuni lehrt ebenso wie Alfârabi…*] ?

[S. 101, Fußnote 34]
[Stellenangabe zu Musterstaat *58,22* gestrichen]

[S. 102]
*Aber beachte II 35: Die *zwei* Arten der Prophetie, die nur den Namen gemeinsam haben: Prophetie Moses' und Prophetie aller anderen Propheten – cf. 105 Anm. Ende [= 105 Fußnote 44 Ende].

[S. 103]
*cf. A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, 1937, 327 ff.: *waḥy* type of prophecy does *not* require intellectual perfection, whereas the *ilhām* type does – cf. S. 104 n. 3 [= 104 Fußnote 44].
[zu *waḥy*]: revelation of a message to be communicated to mankind (*E. I.*, s. v. *ilhām*)
[zu *ilhām*]: revelation of a message for the instruction of the individual
(See Wolfson JQR 1942, 352 n.)
But: Kraus ›Islamische Ketzergeschichte‹ p. 129.

[S. 104, Fußnote 44]
*So auch die Christen! s. z. B. Berkeley, Alciphron, 6. Dial. § 26. vgl. indessen Abrabanel (zitiert Rel.krit. Sp. Anhang)
cf. Cusari II 64 III 39 und 41 IV 24–31. cf. Aron ben Elia, Ez chayim c. 96–100
cf. 77 n. 2 [= 77 Fußnote 14]

[S. 104, Fußnote 44]
*[zu: *Moreh I 71 in princ.*] auch II 13.
cf. 101 n. 1 und 3. [= 101 Fußnoten 30 und 32].
cf. 89 n. 1 [= 89 Fußnote 4].

[S. 105, Fußnote 44]
**Insofern* nicht, als *beide* Vorbehalte auf den *Willen* Gottes rekurrieren.

[S. 105, Fußnote 44]
s. o. S. 95

[S. 105, Fußnote 44]
d. h.: die Lehre des *taḫṣīl* im Unterschied von der Lehre der *madīna*

[S. 106, Fußnote 46]
cf. Farabi, *Ihsa* V (p. 74 ss.)
Wolfson in Academy Proceedings 1941, p. 161.
cf. M. T. H. Zarāʿat in fine.
cf. Techijat ha-methim

[S. 106]
cf. *aber* Moreh p. m. 259, 21 *und* Jes. ha-thorah VIII 1.

[S. 106, Fußnote 47]
cf. Guide I 296 n.
Schmona peraqim VIII.

[S. 107]
*Iḥṣā al-ʿulūm 43 u.–44 o. (Falqēra, Reshith hokmah 45 Abs. 2 im Anfang).
Ibn Tibbon, *Ruah hen*, c. 4.

[S. 111]
*[zu: *Staat*] siyāsa [arab. notiert]
*[zu: *religiöses Gesetz*] šarīʿa [arab. notiert]

[S. 111]
*[zu: *Gesetze*] nawāmīs [Gesetze profaner Herkunft, arab. notiert]

[S. 111]
[zu: *religiöses Gesetz*] šarīʿa [arab. notiert]
*(derselbe Inhalt wie zuvor – also:) (dieser Teil der prakt. Philos.)

[S. 111]
[zu: *religiöse Gesetze*] šarāʾiʿ [Pluralform, arab. notiert]

[S. 112]
*cf. dagegen Saadja III (34 f.)

[S. 114]
cf. Cusari IV 27

[S. 114]
[zu: *niedrige Prophetie* und *höhere Prophetie*] das ist nicht *ganz* genau – es ist aber völlig vertretbar, wenn man *RMbM*' Begriff der Prophetie verwendet.

[S. 114, Fußnote 65]
Farabi Nomoi-Paraphrase

[S. 114, Fußnote 65]
cf. Moreh I 17

[S. 114, Fußnote 65]
*[Getilgtes Zitat] Mehren Muséon II, 470, der auf Alcibiades II, 147B verweist.

[S. 114, Fußnote 65]
*Rep. X 621B und Theait. 164D (s. Hermias: Phaedr. 241E – 64,20 ff. Couvreur).

[S. 114, Fußnote 65]
*Folgt Hinweis auf Platons Kritik an Aristoteles (ganz wie bei Alfarabi).

[S. 115, Fußnote 70]
*Die Kühnheit ist das eigentlich *politische* Vermögen (Staat und *Krieg*). Neben der Kühnheit steht l. c. die Ahnung, das Divinationsvermögen. So

besagt Moreh II 38: der Prophet ist Staatsmann, Seher und Herr überphilosophischer Erkenntnis.
cf. RMbM über Krieg, Averroes' Plato-Paraphrase betr. fortitudo.

[S. 116]
*cf. Reshit hokmah p. 9, l. 9 ff.

[S. 118]
*Betr. die manichäischen Quellen vgl. Albirûni, trad. Sachau 190 (nach Jonas, Gnosis I 311 n. 3). – Propheten von den weltschaffenden Engeln inspiriert – Irenaeus I 23,5 (Jonas 235 f.).

[S. 119]
*Bezüglich des *christl.* Mittelalters hat das Ernest Barker, Church, State and Study, London 1930, 61 f., getan. Er beruft sich auf den göttlichen Vorrang des »conception of the purpose and system of human life in society« vor den naturwissenschaftl. Studien im MA, die göttliche Dreigliederung in Klerus (= Wächter), Ritter (= Soldaten) und Gemeine (= Demiurgen), die Durchführung des τὰ αὐτοῦ πράττειν als »the Christian creed of doing my duty in that state of life to which it shall please God to call me«, die Herrschaft des Klerus ist in [der] Gesellschaft des MA im Hinblick auf Offenbarung = Herrschaft der Philosophen im Hinblick auf die Idee des Guten, der Kloster-Kommunismus …

[S. 120]
*cf. Schluss von RMbM' Brief an Samuel Ibn Tibbon.

[S. 121, Fußnote 80]
[zu: »*Juristen*«] **und* Ärzte! (cf. Moreh III 22) und 8 Peraqim V (10 b oben) und Hilchoth deoth III–IV.
cf. Emuna rama II Einl.
Dies charakteristisch für *Nomoi*-Standpunkt – in der *Politeia* gibt es keine Medizin und Jurisprudenz. Analoges gilt für Physik (Astronomie).
Bei Farabi steht anstelle von Medizin und Jurisprudenz: Musik.

[S. 122]
*Hilchoth ha-higajon XIV (cf. Moreh I, p. 2 b). s. Porta Mosis

Die »Jüdischen Schriften« Hermann Cohens

(1925)

Die »Jüdischen Schriften«[*)] Hermann Cohens kennen zu lernen, rät nicht Neugier an. Sie sind sehr wenig »modern«, diese Schriften, die im Laufe eines halben Jahrhunderts von dem größten Deutschen Juden seiner Generation aus dem Deutschen Judentum heraus im Interesse des Deutschen Judentums geschrieben worden sind. Ihre Farbe ist die poesie- und sensationslose Blässe des Eben-Vergangenen. Der Prozeß, der Cohens Leben ausfüllte, man möchte sagen: *den* dieses Leben ausfüllt, ist durch das Produkt dieses Lebens gewissermaßen abgeschlossen. Aber doch nur gewissermaßen und überhaupt. Er ist abgeschlossen für das Deutsche Judentum als geschichtliche Ganzheit, nicht für den einzelnen Juden der gegenwärtigen Generation. Jeder einzelne Deutsche Jude hat den Prozeß für den Cohen vorbildlich ist und bleibt, in sich durchzumachen. Das besagt: Die Aneignung der »Jüdischen Schriften« Hermann Cohens ist von größter Dringlichkeit für unser persönlichstes Leben als Juden.

Die Entwicklung des deutschen Judentums seit Moses Mendelssohn vollzieht sich in der Weise, daß ein Auflösungsprozeß, der bis etwa 1880 dauert, abgelöst wird von einem Konsolidierungsprozeß. In dem ersten Abschnitt dieser Entwicklung löst sich der traditionelle jüdische Zusammenhang unter dem Einfluß der Kritik Europas auf. Die Neukonsolidierung des jüdischen Zusammenhangs entspringt nicht einem Sichsperren gegen diese Kritik, einer feigen Flucht aus dem kalt, ungemütlich, illusionslos, gefährlich offen gewordenen Europa in die trauliche

---

[*)] »Hermann Cohens Jüdische Schriften«. Erschienen in: Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Berlin 1924. Schwetsche & Sohn, Berlin.

Enge des Ghetto. Sie entspringt nicht solchen Antrieben, gesetzt, daß sie mehr ist als eine Sentimentalität. Eigentlich gesprochen, handelt es sich nicht um ein Sichablösen, um ein Aufeinanderfolgen der beiden Prozesse, sondern vielmehr um ein begründetes Hervorgehen des späteren aus dem früheren.

Den Weg vom jüdischen Zusammenhang zu Europa ging Hermann Cohen, als er das Breslauer Seminar verließ, um sich mittels der Psychologie der Herbart-Schule die Gewißheiten zu verschaffen, die ihm die jüdische Theologie nicht zu geben vermochte. Von dieser Psychologie führte ihn ein eindeutiger Weg, der Weg des wissenschaftlichen Menschen, der sich der Grundlagen seiner Wissenschaft versichern will und muß, zu dem Kantischen System. Auf dessen Boden, auf dem Boden des im Zusammenhang mit den Problemen der 70er und 80er Jahre: Naturwissenschaft und Sozialpolitik lebendig gewordenen und damit charakteristisch verwandelten Kantischen Systems, ergab sich für Cohen die Notwendigkeit des Gottesbegriffs. Bedenkt man, daß das System der Philosophie nach Cohen die Begründung der »Kultur«, d.h. aber der europäischen Kultur, zu leisten hat, und daß der Gottesbegriff der Cohenschen Ethik in ausgesprochenem Zusammenhang mit dem Gottesbegriff des Judentums steht, soweit von ihm auf Grund der Kritik der neueren Jahrhunderte die Rede sein darf, so bedeutet dieser Weg Cohens bereits eine »Rückkehr« von Europa zum Judentum. Wenn Cohen fragt: Welche Notwendigkeit des Systems der Philosophie führt zu der Idee Gottes? – so fragt er eben damit: Welche europäische Notwendigkeit fordert die Erhaltung und Entwicklung des Judentums?

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Cohensche Lehre von der Religion, vom Judentum, von Gott nicht zu verstehen ist ohne die Kenntnis seines Systems. Damit hat es aber große Schwierigkeiten. Man weiß, daß schätzungsweise neunzig Prozent der deutschen Philosophie-Professoren die Cohensche »Logik der reinen Erkenntnis« nie studiert haben, bzw. wenn sie sie gelesen haben, freimütig gestehen, sie hätten sie nicht verstanden. Nun ist damit allerdings noch nicht gesagt, daß nicht dennoch der jüdische Leser das Werk verstehe. Aber es ist zu bedenken, daß es zu seinem Verständnis die ideelle Gegenwärtigkeit dreier Jahrhunderte mathematischer Naturwissenschaft voraussetzt. Versuchen wir es also mit der populären Darstellung des Cohenschen Systems, die ein Schüler Cohens gegeben hat.

Das Buch von Walter *Kinkel*: Hermann Cohen. Eine Einführung in sein Werk (Stuttgart 1924) stellt sich in der Tat die Aufgabe, einer

philosophisch ungeschulten Öffentlichkeit das philosophische Werk Cohens zu vermitteln. Der Verfasser hält es für zweckmäßig, die Popularität dadurch, wenn nicht zu erreichen, so doch zu erzwingen, daß er die Präzision und Strenge des Cohenschen Denkens in eitel Verwaschenheit und Lauheit auflöst. Für den Zweck des Buches wäre etwa die Darstellung der Deduktion der einzelnen Kategorien entbehrlich gewesen. Statt dessen hätte sich eine knappe und einfache Erklärung des Cohenschen Begriffs der »Erzeugung« empfohlen. Die Sätze brauchen ja nicht so geschrieben zu sein, daß sie ein beliebiger Leser beim erstmaligen Darüberhinfliegen versteht. Von dem Niveau des in Rede stehenden Buches mögen einige Stilproben ein anschauliches Bild geben. Wenn wir auf den Stil eines Cohenbuches achten, so leitet uns nicht ästhetenhafte Windbeutelei; vielmehr wissen wir uns damit in Übereinstimmung mit Hermann Cohen selber, der an vielen Stellen ausgesprochen hat, wie unmittelbar der Zusammenhang ist, der zwischen Stil und Menschen, zwischen Denken und Schreiben besteht. Literarische Verantwortungslosigkeit ist am Ende der Sonderfall eines allgemeineren Mangels.

Charakteristisch für das Kinkelsche Buch sind die Sätze mit »ohne«. Einige Beispiele: »Cohen hat die Schule Herbarts durchgemacht, ohne doch offenbar jemals ein orthodoxer Herbartianer gewesen zu sein.« (S. 18.) Warum wird das »ohne« ausdrücklich erwähnt? Wäre es eine Schande, wenn Cohen wirklich als junger Mensch einige Jahre lang vom Standpunkte Herbarts die Probleme der Philosophie gesehen hätte? Es wäre, offen gesagt, nicht so schlimm, als wenn ein Philosophie-Professor sein liebes langes Leben lang die während seiner Studienzeit aufgenommenen verba magistri breit und weich träte. Aber es gilt, die Originalität Cohens zu sichern. Dies gibt Gelegenheit zu einem weiteren »Ohne«-Satz: »Ohne ein Urteil über Hegel und seine Bedeutung damit aussprechen zu wollen, bemerken wir nur vorgreifend, daß es die Originalität und Ursprünglichkeit des Cohenschen (!) Denkens war, die sich gegen Hegel auflehnen mußte.« (S. 38.) In diesem »Ohne«-Satz wird das eigentliche Wesen dieses Stilmittels offenbar: Es ermöglicht, Urteile abzugeben, die zu nichts verpflichten. So tadelt Professor Kinkel auf Seite 2 die Romantik, »ohne doch irgendein endgültiges oder absolutes Urteil abgeben zu wollen.« Wohl gemerkt: Professor Kinkel *will* kein absolutes Urteil abgeben; aber, *wenn* er wollte … Ein Musterbeispiel zum Schluß: Cohens »Stellung zur Gotik war *keineswegs* eine *unbedingt* bewundernde, sondern sogar eher mit einem *leisen Unterton* der Mißbilligung verknüpft.« (S. 36.)

Der einzige Punkt des Cohenschen Gedanken-Zusammenhanges, der Kinkel mißfällt, ist die Konstitution einer zwar nicht selbständigen aber doch eigenartigen Religionsphilosophie *neben* der Ethik. Das nimmt nicht mehr Wunder, sobald man die massive Ahnungslosigkeit des Verfassers in Bezug auf die jüdischen Dinge, die ihm wohl als jüdische Merkwürdigkeiten im Stile vergangener Jahrhunderte erschienen sind, bemerkt. Ich gestatte mir folgendes Zitat: »Besonders Begabte kamen bis zum Schulchan Orach. Auch die Offenbarungsgeschichte und das zweite Buch Mosis wurden traktiert.« (S. 28.) Übrigens wäre wohl gerade dieser Satz dem alten Schudt schwerlich unterlaufen. Ohne eine konkrete Vorstellung von dem Zusammenhang, dem Cohen entstammte und in den er »zurückkehrte«, ist ein Verständnis seines Systems, als welches sich in einer jüdischen Theologie vollendet, unmöglich.

Wenn wir nunmehr die Arbeit, die Franz *Rosenzweig* zur Einführung in die »Jüdischen Schriften« Cohens geschrieben hat, erwähnen, so haben wir zuerst einmal, und wahrlich nicht nur aus dem allgemeinen Grunde, l'hawdil zu sagen. Ganz vorsichtig gesprochen – Rosenzweig hat mit diesen fünfzig Seiten der Wissenschaft vom Judentum, als historischer Disziplin, ein Niveau erobert, das sie bisher nie erreicht hat, und bezüglich dessen es sehr fraglich ist, ob es ihr möglich sein wird, es festzuhalten. Selbstverständlich, daß der Fehler Kinkels, durch Sich-Verlieren in Details, die für das Verständnis des charakteristischen Gedankenzusammenhangs entbehrlich sind, die philosophisch weniger Geschulten zu verwirren, vermieden ist; selbstverständlich auch, daß die Bedeutung der Philosophie des 19. Jahrhunderts für Cohen, soweit sie erkannt und anerkannt ist, klar und präzis herausgearbeitet ist, anstatt in törichter Weise die Cohensche Originalität zu »betonen«. Das Entscheidende aber ist, daß mit dem Resultat des Cohenschen Lebens, jener »Rückkehr« in dem Sinne ernst gemacht wird, daß Rosenzweig von ihm aus die gesamte Entwicklung Cohens versteht und neu versteht. Wie selbstverständlich und wie überraschend zugleich ist die Feststellung, daß Cohen seine Psychologie nicht geschrieben hat, und die Stelle dieses von langer Hand vorgesehenen Werkes das Nachlaßwerk: »Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« einnimmt. Daß dem gemäß als Ziel des Systems nicht mehr die Einheit des Kulturbewußtseins, sondern das Vor-Gott-Leben des Menschen, des Juden erscheint! Und so gewinnen nicht nur die Ideen des philosophischen Systems Cohens eine neue Lebendigkeit, einen neuen Sinn, sondern auch die

erstaunlich ausgebreitete *praktische* Tätigkeit Cohens im Dienste der Judenheit kommt so zu wirklichem, zentralem Verständnis.

Rosenzweig versteht die Entwicklung Cohens von deren Ende aus. Der Punkt, auf dem Rosenzweig selber steht, ist nun aber nicht der Endpunkt des Cohenschen Denkens. Daher haben die Elemente der früheren Stufen, die in der letzen Stufe zwar erhalten blieben, aber nicht mehr bestimmend waren, für ihn keine unmittelbare Lebendigkeit. Alle die Elemente, die Rosenzweig als »vergangen« gelten, sind aus der Darstellung verschwunden. Aber gerade dies hat jeweils die Frage zu sein, *ob* sie vergangen sind. Vielleicht ist es nunmehr Zeit, die tiefen und echten Antriebe des neunzehnten Jahrhunderts, die man in gefährlicher Reaktion auf die Verkehrtheiten dieses verleumdetsten aller Jahrhunderte preisgegeben hat, wieder zu holen. Lassen wir das rhetorische »Vielleicht«! Es ist *gewiß*, daß es anders stünde um die intellektuelle Redlichkeit unserer Zeit und anders um den Weltanschauungsrummel, wenn mehr von dem Geiste lebendig wäre, dem Hermann Cohen in seiner Weise Ausdruck verlieh, wenn er sagte: »Wir haben unbezwinglichen Verdacht gegen eine Wahrheit, die auf anderen Gerechtsamen beruht als auf denen der erkennenden Vernunft« –, womit nicht gesagt und von Cohen nicht gemeint ist, daß sich die Philosophie noch einmal die ernstesten und tiefsten Anliegen des Menschen von den Chemikern und Apothekern entreißen lassen solle. Und so oder ähnlich möchte es wohl auch in anderer Hinsicht um die Preisgabe der Antriebe des vorigen Jahrhunderts stehen.

Unser Bedenken gegen die Rosenzweigsche Cohen-Interpretation richtet sich gegen die Außerachtlassung der mathematischen Naturwissenschaft. Sie ist und bleibt, in der Logik der reinen Erkenntnis begründet, der Grundstock des Cohenschen Systems. Die innerlich begründete Ausweitung des Systems auf das Judentum hin motiviert zwar ein Zurücktreten der Logik in Bezug auf die Proportionen, aber nicht in Bezug auf die konstruktive Bedeutung für den Bau, der am Ende anders ausgefallen ist als er am Anfang geplant war. Schon dieses Eine muß stutzig machen, daß das Urteil des Ursprungs, das sich nicht zufällig zuerst in der Logik entfaltet, konstituierend bleibt auch für die Theologie. Eine Andeutung muß hier genügen: Die Notwendigkeit der Einführung der Gottesidee ergibt sich auf Grund der Andersartigkeit von reinem Denken und reinem Willen, genauer: auf Grund der Andersartigkeit von Natur und menschlicher Wirklichkeit als sittlicher Wirklichkeit. Angesichts der Bedingtheit des Menschlichen durch das Außer-

Menschliche, angesichts dieses *Abhängigkeits*-Verhältnisses erwächst die Notwendigkeit der Grundlegung »Gott«. Das heißt: um den in der »Ethik des reinen Willens« eruierten Sinn von »Gott«, der bis in das Nachlaßwerk hinein bestimmend bleibt, zu verstehen, ist vorausgesetzt: die Einsicht in diese Abhängigkeit, die Perspektive des ewigen Todes. Dieser tiefste Ansatz der Cohenschen Theologie wird zerstört, wenn der exakte Begriff der »Natur«, den die mathematische Naturwissenschaft herausstellt, und den die Logik verbürgt, preisgegeben oder außer Acht gelassen wird. Mit diesem Begriff der Natur steht und fällt die eigentümliche »*Besorgnis*«, die das Vehikel des Gottesglaubens ist und die allein angesichts dieser Natur und nicht angesichts einer durch Hineintragung von Lebens-, Sinn- und Zweckbegriffen wonnesam und traut gemachten Natur notwendig ist.

Diesen Sinn gewinnt also die Naturwissenschaft im Zusammenhang des Cohenschen Denkens: Menschliche Sachwalterin des Außer-Menschlichen zu sein. Und dieser Sinn, der freilich erst in dem Kapitel »Die Idee Gottes« der Ethik eingeständlich wird, in dessen Dienste aber der ganze Aufbau der Logik steht, bleibt bedeutsam und unerschüttert, auch wenn man die Cohensche Lösung des sich hier erhebenden Problems als Abschwächung verwirft.

(Fortsetzung folgt.)

Editorische Hinweise

Philosophie und Gesetz
Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer

Erstveröffentlichung: Berlin, Schocken Verlag, 1935. 122 Seiten. Der vierte Teil des Buches erschien im gleichen Jahr unter dem Titel *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen* als Aufsatz in der Zeitschrift Le Monde Oriental. Revue des Études Orientales. Uppsala, Vol. XXVIII, 1934 (veröffentlicht 1935), p. 99–139. Strauss hat den Text, der im Sommer 1931 entstand, für die Buchfassung bearbeitet. Die wichtigsten Abweichungen werden im folgenden mitgeteilt. Bloße Verdeutlichungen oder stilistische Änderungen sind nicht berücksichtigt. ⟨ ⟩ kennzeichnet Streichungen, ⌈ ⌉ markiert Einfügungen in *Philosophie und Gesetz*.

Varianten: S. 87, 1. Abschnitt: ⟨Der vorliegende Aufsatz stellt sich die Aufgabe, die Voraussetzungen der Prophetologie Maimunis aufzuklären; er beabsichtigt nicht eine vollständige Darstellung dieser Lehre, eine Aufhellung aller ihrer Dunkelheiten und Widersprüche.⟩ / S. 87, Z. 10: von der ⌈ recht verstandenen ⌉ Tatsache / S. 88, Z. 4: behaupteten Sinn → explizierten Sinne / S. 90, Z. 22–24: Philosophisches Verständnis der Offenbarung ⌈, philosophische Begründung des Gesetzes ⌉ besagt also: / S. 93, Z. 6: das imaginative Verständnis der Schrift ⟨, das dem intellektuellen entgegengesetzt ist⟩. / S. 94, Z. 9–11: ⌈ Wir haben also zu fragen, wie sich nach der Lehre Maimunis die Erkenntnis Mosches von der Erkenntnis der Philosophen unterscheidet.⌉ / S. 96, Z. 18: das Erkannte → »Gott und die Engel« / S. 96, Z. 23: die bildliche ⟨Vorstellung und⟩ Darstellung / S. 98, Z. 4: mit dem ersten Teil. ⟨Um sie zu beseitigen, werden wir die *Quellen* Maimunis berücksichtigen müssen.⟩ / S. 105, Anm. 44, Z. 25: Muhammeds Anspruch ⌈, Prophet zu sein,⌉ unberechtigt / S. 108, Z. 35: Möglichkeiten → Tätigkeiten / S. 109, Z.

21: Möglichkeiten → Vermögen / S. 109, Z. 30 et passim: die Menschheit → das Menschengeschlecht / S. 119, Z. 21/22: war bereits in dem Zeitalter angebahnt worden, in dem überhaupt alle Grundlagen der mittelalterlichen Philosophie festgestellt worden sind: im Zeitalter des Hellenismus. → war bereits im Zeitalter des Hellenismus angebahnt worden. / S. 121, Z. 4/5: »Maimuni war in tieferem Einklang mit Platon als mit Aristoteles.« (105). ⟨Um diese Behauptung zu verstehen, vergegenwärtigen wir uns Cohens Ansicht über den Gegensatz des platonischen und des aristotelischen Philosophierens; dabei sehen wir ab von dem Teil der Formulierungen Cohens, der dem geschichtlichen Tatbestand nicht angemessen ist. [Absatz] Die platonische Philosophie ist die Ausführung »des Sokratischen Programms« (63). Sokratisch ist die Überzeugung, »dass es nichts Höheres und nichts Angelegentlicheres für den menschlichen Geist geben dürfe, als seine Sittlichkeit« (63 f.). »Sokrates . . . redet wie ein Nazarener von der Natur: die Bäume können mich nicht belehren, wohl aber die Menschen in der Stadt . . . Die Ethik, als die Lehre vom Menschen, wird das Centrum der Philosophie. [Anm. 1: *Ethik des reinen Willens* S. 1.] Sokratisch ist die Überzeugung, dass es nur *eine* Frage gebe, auf die es ankommt, die Frage nach dem rechten Leben. – Sokratisch ist die Überzeugung, dass die Sittlichkeit keine Sitte und kein Dogma ist, sondern »ein Problem, das immer wieder sich zu verjüngen hat, in immer neuen Fragen auftritt, in jeder neuen Lösung nur neue Fragen heraufbringt.« (70). In dieser Weise eignet sich Cohen die sokratische Überzeugung an, dass sich das rechte Leben im Fragen nach dem rechten Leben vollzieht, dass die Frage nach dem rechten Leben in gewisser Weise Frage bleiben muss (vgl. Apol. 38 A). – Cohen interpretiert Platons »Kriton« folgendermassen, und er macht ihn sich in dieser Interpretation zu eigen: »Es gibt kein Selbstbewusstsein, welches ohne Rücksicht auf den Staat und ohne Leitung durch den Staatsgedanken zu gewinnen wäre.« [Anm. 2: l. c. S. 250.] Die sokratische Frage nach dem rechten Leben fragt nach dem rechten Zusammenleben, nach der rechten Ordnung des Zusammenlebens, nach dem wahrhaften Staat; die sokratische Frage ist politisch. Da Platon immer im Sinn des »Sokratischen Programms« philosophiert hat, so kann man sagen: platonisch philosophieren heisst fragen nach dem Guten, nach der Idee des Guten. [Absatz] Die sokratische Frage wäre unter zwei Bedingungen nicht die dringlichste Frage: 1) wenn das rechte Leben nicht fraglich wäre, wenn wir wüssten, was das Gute ist; und 2) wenn der Mensch und sein Leben und sein rechtes Leben überhaupt nicht so wichtig wäre. Die

Erfülltheit dieser beiden Bedingungen kennzeichnet nach Cohen das aristotelische Philosophieren: 1) »Das Sittliche ist für ihn (Aristoteles) nicht ein Problem.« (70); seine Ethik ist »empiristisch« (108); 2) »Seine Metaphysik ist auf das Universum eingestellt«, nicht auf die menschliche Sittlichkeit (72); oder, wie Aristoteles selbst sagt: es wäre widersinnig, wenn einer meinte, die Politik oder die sittliche Einsicht wäre am wichtigsten, da doch der Mensch nicht das vorzüglichste Wesen im Kosmos ist. [Anm. 3: *Eth. Nic.* 1141 a 20 ss.] Daher ist das aristotelische Lebensideal das Leben im reinen Betrachten und Verstehen, die Theorie. Und wenn platonisch philosophieren heisst: fragen nach dem Guten des menschlichen Lebens, nach dem wahrhaften Staat, so heisst aristotelisch philosophieren: reines Betrachten des Seienden und Verstehen des Seins. Und wenn das platonische Philosophieren wesentlich politisch ist, so rückt für Aristoteles die Politik notwendig an die zweite Stelle. [Absatz] Geht man von dieser Auffassung des Verhältnisses von Platon und Aristoteles aus, so scheint man die Falāsifa und Maimuni ohne jedes Bedenken als Aristoteliker bezeichnen zu müssen. Mit Cohens Worten: »Was Maimuni von Aristoteles nicht bloss gelernt hat, sondern worin er ihm bei aller Tiefe der Differenz ein Vorbild und ein Leiter war und blieb, *das ist der Enthusiasmus für die reine Theorie, für die wissenschaftliche Erkenntnis um ihrer selbst willen und als letzten absoluten Zweck des menschlichen Daseins*« (86). Unter diesen Umständen ist die Behauptung: Maimuni war in tieferem Einklang mit Platon als mit Aristoteles, paradox.⟩ [Strauss hat diese mehr als drei Absätze umfassende Stelle durch S. 121, Z. 6–17 ersetzt.] / S. 122, Z. 14–17: dürfen wir Maimuni und die Falāsifa als Platoniker bezeichnen. Dass und in welchem Sinne ihre Prophetologie auch ihrer geschichtlichen Herkunft nach als platonisch angesprochen werden kann, ist oben gezeigt worden. → dürfen sie als Platoniker im Sinne Cohens angesprochen werden. Daß und in welchem Sinne die Prophetologie dieser Philosophen auch ihrer geschichtlichen Herkunft nach als Platonisch charakterisiert werden muß, ist oben gezeigt worden. / S. 122, Z. 18–20: Wie ist es unter diesen Umständen aber zu verstehen, dass die Falāsifa und Maimuni den Primat der Theorie behaupten? Anders gefragt: wieso haben sie trotz ihres Platonismus die Möglichkeit zu aristotelisieren? [Absatz] Wir haben uns im Anschluss an Cohen den Gegensatz Platon-Aristoteles als Gegensatz von Fragen nach dem wahrhaften Staat und Leben im reinen Betrachten und Verstehen klarzumachen versucht. Die Frage nach dem wahrhaften Staat → Wie ist es aber unter diesen Umständen zu ver-

stehen, daß die Falâsifa und Maimuni, abgesehen von ihrer Prophetologie, mehr Aristoteles als Platon folgen? Die Platonische Frage nach dem wahrhaften Staat / S. 122, Z. 26–28: Das heisst aber: die Theorie ist bei Platon völlig ausgebildet; Platon weiss daher genau so wie Aristoteles, dass die Glückseligkeit des Menschen im reinen Betrachten und Verstehen besteht. Die Philosophen, sagt er, leben in dem Glauben, sie seien schon während ihres Lebens auf die Insel der Seligen versetzt (*Rep.* 519 C). → Und nicht nur dies: Platon lehrt nicht weniger entschieden als Aristoteles, daß die Glückseligkeit und die eigentliche Vollkommenheit des Menschen im reinen Betrachten und Verstehen besteht. / S. 122, Z. 30: Möglichkeit → Vollkommenheit / S. 123, Z. 1/2: ⌈ zurückgeholt in den Staat ⌉ / S. 123, Z. 9–11: sie rechtfertigen ihr Philosophieren vor dem Forum des Gesetzes; sie leiten vom Gesetz ihre Ermächtigung zum Philosophieren als gesetzliche Verpflichtung zum Philosophieren her ⟨; sie begreifen ihre Freiheit, die Offenbarungsurkunde vernunftgemäss zu interpretieren, als Verpflichtung zu dieser Interpretation; sie rechtfertigen den esoterischen Charakter der Philosophie aus der Pflicht zur Geheimhaltung, aus dem Verbot der öffentlichen Mitteilung⟩. / S. 123, Z. 25: Probleme → Themen / S. 123, Z. 26/27: als die Frage nach dem wahren Staat → als die moralisch-politischen / S. 123, Z. 27/28: das ⌈ gegebene ⌉ Gesetz.

Zur Textgestaltung: Für die Feststellung des Textes wurde durchweg der Wortlaut der Erstausgabe zugrunde gelegt. Eigentümlichkeiten der Zitierweise, Orthographie und Interpunktion blieben unangetastet, wenn sie konsistent auftreten. Die arabischen und hebräischen Stellen hat Rémi Brague auf ihre Richtigkeit überprüft. Die Querverweise des Originals sind unverändert beibehalten. Sie beziehen sich auf die Paginierung der Erstausgabe, die am Rand unserer Edition mitgeteilt wird.
Texteingriffe und Errata: Die Fußnoten sind nicht seitenweise, sondern für jeden der vier Teile von *Philosophie und Gesetz* fortlaufend numeriert. Korrekturen, die im Handexemplar (H) enthalten sind, werden durch (H) gekennzeichnet. S. 16, Anm. 6, Z. 3: theologisch-politischem → Theologisch-politischem / S. 17, Anm. 8, Z. 1: Strauß → Strauss / S. 25, Anm. 13, Z. 12: S. 9 → S. 10 / S. 37, Z. 11: dort → fort / S. 37, Z. 28: »Natur → »Natur« / S. 38, Z. 2: entscheidenen → entscheidenden (H) / S. 48, Z. 16: Gegründung → Begründung / S. 53, Anm. 16, Z. 16: S. 24 f. → S. 94 f. (H) / S. 63, Z. 2: des Stifters → der Stifter (H) / S. 69, Z. 28: (3,12–4,5) → (3,21–4,5) / S. 70, Z. 28: Muslimen → Muslime / S. 72,

Z. 15: Muslimen → Muslime / S. 72, Z. 24: (15,16–18;20) → (15,16–18,20) / S. 75, Z. 24: als welche → welche / S. 77, Anm. 15, Z. 4: יסדר → יסדד / S. 78, Anm. 19, Z. 2: de Philosophie → de la Philosophie / S. 79, Anm. 21, Z. 2: »M«). nach → »M«) nach / S. 88, Z. 8: läßt (I) → läßt (II) / S. 88, Z. 20: in I → in II / S. 88, Z. 20: Prophetologie (II) → Prophetologie (III) / S. 88, Z. 21: Prophetologie (III) → Prophetologie (IV) / S. 88, Z. 23: beitragen (IV) → beitragen (V) [die falsche Numerierung geht auf die Zählweise des Aufsatzes *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen* zurück, in dem der einleitende Abschnitt nicht mit *I* überschrieben war. Im Handexemplar ist die Zählweise des Aufsatzes wieder eingetragen.] / S. 94, Z. 32: unzugänglich → unzulänglich / S. 100, Z. 24: Seelenkärften → Seelenkräften / S. 106, Anm. 44, Z. 15: gemeint; → gemeint: / S. 109, Z. 23: könne → könnte / S. 113, Z. 29: Wissenschaft → Wissenschaften (H) / S. 123, Anm. 80, Z. 1: »Daher → Daher (H) / S. 123, Anm. 80, Z. 2: Juristen« → »Juristen« (H).

Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî

Erstveröffentlichung: Revue des Etudes Juives. Paris 1936, 100, p. 1–37. Das Handexemplar von Leo Strauss nennt als Zeitraum der Niederschrift August-Oktober 1935. Es handelt sich um einen von zwei Aufsätzen, die Strauss ausschließlich in französischer Sprache veröffentlichte. Die Übersetzung stammt vermutlich von Paul Kraus. Das deutsche Original konnte bisher nicht aufgefunden werden.
Texteingriffe und Errata: Die Fußnoten sind fortlaufend numeriert. Korrekturen, die auf das Handexemplar (H) zurückgehen, tragen einen entsprechenden Vermerk. S. 126, Anm. 2, Z. 7: תגאף → תנאף / S. 127, Z. 18: commentées → commentés / S. 128, Z. 20: d'arriver → arriver / S. 128, Z. 23: lui même → lui-même / S. 128, Anm. 6, Z. 2: Meyerhof. → Meyerhof, / S. 129, Z. 7: n'est pas → n'était pas (H) / S. 129, Anm. 10, Z. 1: (H) korrigiert versehentlich commencé → commencées / S. 130, Anm. 11, Z. 1: chrétien, ne → chrétien ne / S. 131, Z. 14: superflue → superflues / S. 131, Anm. 13, Z. 2: חחם → החם / S. 131, Anm. 14, Z. 10: état → État / S. 133, Z. 5: Fârâbî lui → Fârâbî, lui / S. 133, Z. 17: ne parle que → ne parle (H) / S. 134, Z. 8: dire dans → dire, dans / S. 140, Z. 12:

préliminaires, que → préliminaires que / S. 141, Anm. 56, Z. 19: ci-dessous p. 25 → ci-dessous p. 24 (H) / S. 143, Z. 10: que en → que, en / S. 143, Anm. 60, Z. 1: *Yesode ha-Tora* → *Yesodé ha-tora* / S. 144, Z. 1: Moïse laquelle → Moïse, laquelle / S. 144, Anm. 62, Z. 1: *Yesodé Ha-Tora* → *Yesodé ha-tora* / S. 147, Z. 11: est → soit (H) / S. 147, Z. 33: (et qui possède) avec → (et qui possède), avec / S. 149, Z. 4: tant → autant / S. 151, Anm. 94: Joel II, 28 → Joel III, 1 ff. (H) / S. 153, Z. 13: leurs → leur / S. 154, Z. 9: succint → succinct / S. 154, Z. 20: à cause d'envie → à cause de son envie / S. 156, Z. 20: P. 20, n. 3 [= 61] → P. 20, n. 1 [= 59] (H) / S. 158, Z. 22: p. 26, n. 3 [= 81] → p. 26, n. 2 [= 80] (H) / S. 158, Z. 23: P. 26, n. 3 [= 81] → P. 26, n. 2 [= 80] (H) / S. 158, Z. 28: ci-dessous p. 26, n. 2 [= 80] → ci-dessus p. 30, n. 3 [= 98] (H).

Eine vermißte Schrift Farâbîs

Erstveröffentlichung: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Breslau 1936, 80. Jg., Heft 1 (Januar), p. 96–106. Der Aufsatz entstand einer Eintragung im Handexemplar zufolge im November 1935.
Texteingriffe und Errata: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 168, Z. 5: הכחמה → החכמה / S. 168, Anm. 1: Strauß → Strauss / S. 174, Anm. 10 a, Z. 3: Farābīs → Farâbîs.

Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis

Erstveröffentlichung: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Breslau 1937, 81. Jg., Heft 1 (Januar/Februar) = *Mittwoch-Festschrift*, p. 93–105. Der Aufsatz entstand einer Eintragung im Handexemplar zufolge im August 1936.
Texteingriffe und Errata: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 185, Anm. 20, Z. 1: Tragweit → Trag-

weite / S. 190, Anm. 35, Z. 20/21: Fārābî, Iḥṣā al-ʻulūm → Fârâbî, Iḥṣâ al-ʻulûm / S. 190, Anm. 35, Z. 21: Falqēra → Falqera.

On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching

Erstveröffentlichung: *Isaac Abravanel. Six Lectures*. Edited by J. B. Trend and H. Loewe. Cambridge, At the University Press, 1937, p. 95–129. Es handelt sich um den ersten Aufsatz, den Strauss in englischer Sprache schrieb und veröffentlichte. Als Zeitraum der Niederschrift nennt das Handexemplar April–August 1937.
Texteingriffe und Errata: Die Fußnoten sind fortlaufend numeriert. Korrekturen, die auf das Handexemplar (H) zurückgehen, tragen einen entsprechenden Vermerk. S. 201, Z. 34: to the Mishnah → on the Mishnah (H) / S. 202, Z. 30: to the Mishnah → on the Mishnah (H) / S. 210, Anm. 41, Z. 2: col. 2 f. 93 → col. 2 – f. 93 (H) / S. 210, Anm. 41, Z. 3: col. 2 f. 296 → col. 2 – f. 296 (H) / S. 211, Anm. 45, Z. 8/9: 1346, H. → 1346 A. H. / S. 214, Anm. 50, Z. 1: col. 4; f. 297 → col. 4 – f. 297 (H) / S. 217, Anm. 58, Z. 18: *Philos. griechische* → *Philons griechische* / S. 218, Z. 3, 8, 11 und Anm. 61, Z. 4 und 14: the Lord Thy God → the Lord thy God / S. 222, Anm. 64, Z. 4: pecasset → peccasset.

Zu Abravanels Kritik des Königtums

Unveröffentlicht. Typoskript mit Eintragungen und Korrekturen von Strauss' Hand. 2 Blätter, im Besitz von Jenny Strauss Clay. Strauss' Bemerkungen beziehen sich auf den Aufsatz von Herbert Finkelscherer: *Quellen und Motive der Staats- und Gesellschaftsauffassung des Don Isaak Abravanel* in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Breslau 1937, 81. Jg., p. 496–508, und waren offenbar als kurze Notiz zur Veröffentlichung in dieser Zeitschrift bestimmt. Ob Strauss den Beitrag tatsächlich an die Redaktion sandte, ist nicht bekannt.
Texteingriffe: S. 234, Z. 17: III, 101 a-b, Munk → III, 102 a-b, Munk.

Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis

Unveröffentlicht. Typoskript von 71 Seiten mit autographen Eintragungen in Tinte. Im Besitz des Herausgebers. Zum Vergleich herangezogen wurden das Typoskript der Hamburger Staatsbibliothek sowie das Exemplar, das Leo Strauss unter seinen Papieren aufbewahrte und das heute im Besitz von Jenny Strauss Clay in Charlottesville ist. (Bei dem Exemplar in Box 15, Folder 1 der Leo Strauss Papers handelt es sich um eine Xerokopie des Münchner Typoskripts, die der Herausgeber dem Department of Special Collections der University of Chicago Library schenkte.) Während das Hamburger mit dem Münchner Typoskript übereinstimmt und beide die gleichen Lücken aufweisen, enthält das Exemplar in Charlottesville die erforderlichen Informationen, um diese Lücken zu schließen: Drei von Strauss handschriftlich eingetragene griechische Begriffe (Seite 248, Zeile 26; Seite 253, Anm. 35; Seite 282, Zeile 28), die im Münchner und Hamburger Typoskript fehlen; dasselbe gilt für Punkt 5, Seite 268, Zeilen 27/28, der beim nochmaligen Abschreiben des Textes verlorengegangen war, wohingegen die zugehörige Fußnote erhalten blieb. Zahlreiche Fehler des Exemplars von Charlottesville finden sich im Münchner bzw. Hamburger Typoskript nicht mehr. Wir legen unserer Edition – mit Ausnahme der vier genannten Stellen – die spätere, letzte Fassung des Münchner Typoskripts zugrunde.

Texteingriffe und Errata: Die Sperrungen und Unterstreichungen des Typoskripts sind als Kursivsetzungen wiedergegeben, die Fußnoten fortlaufend, nicht seitenweise numeriert. Die Zitate wurden in Orthographie und Interpunktion nach den von Strauss angegebenen Editionen berichtigt, was Umstellungen oder Auslassungen anbetrifft, jedoch nicht angetastet. Tippfehler und andere Versehen, die das Typoskript in großer Zahl aufweist, sind stillschweigend behoben. Die Zeichensetzung in den Fußnoten ist vereinheitlicht. S. 241, Anm. 1, Z. 5: Kantgesch. → Kantges. / S. 242, Z. 2: Leibnitz → Leibniz / S. 243, Z. 12: Jacobi → »Jacobi« / S. 250, Z. 3: Willen → willen / S. 259, Z. 24: prioi → primi / S. 265, Z. 18: inference → inferences / S. 270, Z. 4: gleiche → gleichen / S. 273, Z. 12: zum Objekt machen → zum Objekt Machen / S. 276, Z. 4: Es → Er / S. 277, Z. 20: Leibnitzens → Leibnizens / S. 277, Z. 30: adequaten → adäquaten / S. 278, Anm. 124: III 40 f. → III 39 f. / S. 285,

Z. 2: das Ich denke → das »Ich denke« / S. 289, Z. 10: Litteralismus → Literalismus / S. 289, Z. 17: Religion → Religionen / S. 290, Z. 9: Adequatheit → Adäquatheit / S. 290, Z. 24: adequate → adäquate.

Auszug aus der Inaugural-Dissertation

Erstveröffentlichung: Privatdruck von 8 Seiten zu Belegzwecken, hergestellt von Julius Schröder, Kirchhain, Bez. Cassel, 1921. Das Exemplar mit dem handschriftlichen Zusatz, das unserer Edition zugrunde liegt, befindet sich in Box 6, Folder 3 der Leo Strauss Papers, Department of Special Collections der University of Chicago Library. Strauss' Notiz stammt, der Handschrift nach zu urteilen, aus der ersten Hälfte der 20er Jahre.

Antwort auf das »Prinzipielle Wort« der Frankfurter

Erstveröffentlichung: Jüdische Rundschau. Berlin 30. Januar 1923, 28. Jg., Nr. 9, p. 45–46.
Texteingriffe und Errata: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben, Ae, Oe und Ue durch Ä, Ö und Ü ersetzt. S. 300, Z. 39: geliehen → gediehen / S. 303, Z. 11: Profanem der → Profanem, der / S. 304, Z. 3: Komplexes). → Komplexes.).

Das Heilige

Erstveröffentlichung: Der Jude. Eine Monatsschrift. Berlin 1923, 7. Jg., Heft 4 (April), p. 240–242.
Texteingriffe und Errata: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 308, Anm. 1, Z. 1: Heilige, Über → Heilige. Über / S. 310, Z. 7: Aufgabestellung → Aufgabenstellung / S. 310, Z. 29: Dieser → Diese.

Anmerkung zur Diskussion über »Zionismus und Antisemitismus«

Erstveröffentlichung: Jüdische Rundschau. Berlin 28. September 1923, 28. Jg., Nr. 83/84, p. 501–502.
Texteingriffe und Errata : Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben, Ae, Oe und Ue durch Ä, Ö und Ü ersetzt. S. 311, Z. 2: geworden, als → geworden als / S. 313, Z. 1: Staatsbürger, dürfen → Staatsbürger dürfen / S. 313, Z. 17: speziell »Militarismus«, galuth-jüdische Vorstellung → speziell galuth-jüdische Vorstellung / S. 313, Z. 24: Leitartikeln → Leitartikel / S. 313, Z. 33: hat; als → hat, als.

Der Zionismus bei Nordau

Erstveröffentlichung: Der Jude. Eine Monatsschrift. Berlin 1923, 7. Jg., Heft 10/11 (Oktober/November), p. 657–660.
Texteingriffe und Errata: Die Fußnoten sind fortlaufend numeriert, die Sperrungen des Originals als Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 320, Z. 8/9: summierenden und pollitischen wirtschaftichen → summierenden politischen und wirtschaftlichen / S. 320, Z. 24: Geisteleben → Geistesleben.

Paul de Lagarde

Erstveröffentlichung: Der Jude. Eine Monatsschrift. Berlin 1924, 8. Jg., Heft 1 (Januar), p. 8–15.
Texteingriffe: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 330, Z. 2–4: Es gibt kein »Recht«, mit dem der Einzelne gegen eine Auflehnung die in den Aufgabenbereich des Staates fallen und dem Einzelnen widrig sind, Maßnahmen rechtfertigen könnte. → Es gibt kein »Recht«, mit dem der Einzelne eine Auflehnung

gegen Maßnahmen, die in den Aufgabenbereich des Staates fallen und dem Einzelnen widrig sind, rechtfertigen könnte.

Soziologische Geschichtsschreibung?

Erstveröffentlichung: Der Jude. Eine Monatsschrift. Berlin 1924, 8. Jg., Heft 3 (März), p. 190–192.
Texteingriffe: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben. Nach den handschriftlichen Eintragungen von Strauss in einem Sonderdruck, der sich im Nachlaß von Jacob Klein, St. John's College, Annapolis, befindet, wurden zwei Stellen korrigiert: S. 334, Z. 25: oft gewundert → oft darüber gewundert / S. 336, Z. 20: Begegnungen → Widerfahrnisse.

Besprechung von A. Levkowitz

Erstveröffentlichung: Der Jude. Eine Monatsschrift. Berlin 1924, 8. Jg., Heft 7 (Juli), p. 432.
Texteingriffe: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben.

Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft

Erstveröffentlichung: Der Jude. Eine Monatsschrift. Berlin 1924, 8. Jg., Heft 10 (Oktober), p. 613–617.
Texteingriffe und Errata: Die Fußnoten sind fortlaufend numeriert, die Sperrungen des Originals als Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 342, Z. 10: Verläumdung → Verleumdung / S. 342, Z. 15: »Epikuräertum« → »Epikureertum« / S. 344, Anm. 2, Z. 2: jüdich → jüdisch / S. 346, Z. 1:

Lebens Jenseitigkeit → *Lebens*-Jenseitigkeit / S. 348, Z. 28: Zwangscharakter → Zwangscharakters / S. 349, Z. 13: Veruche → Versuche.

Ecclesia militans

Erstveröffentlichung: Jüdische Rundschau. Berlin 8. Mai 1925, 30. Jg., Nr. 36, p. 334.
Texteingriffe und Errata: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben, Ae, Oe und Ue durch Ä, Ö und Ü ersetzt. S. 352, Z. 17: Thora → Thorah / S. 352, Z. 32: nur → nun / S. 353, Z. 5: wilen → willen.

Biblische Geschichte und Wissenschaft

Erstveröffentlichung: Jüdische Rundschau. Berlin 10. November 1925, 30. Jg., Nr. 88, p. 744–745.
Texteingriffe: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben, Ae, Oe und Ue durch Ä, Ö und Ü ersetzt. S. 358, Z. 7: bagatelliert → bagatellisiert.

Franz Rosenzweig und die Akademie für die Wissenschaft des Judentums

Erstveröffentlichung: Jüdische Wochenzeitung für Kassel, Hessen und Waldeck. Kassel 13. Dezember 1929, 6. Jg., Nr. 49, p. 2.
Texteingriffe: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben.

Der Konspektivismus

Unveröffentlicht. Typoskript von 13 Seiten mit autographen Eintragungen und Korrekturen in Tinte und Bleistift. Seite 1 von Strauss handschriftlich datiert: »1929«. Leo Strauss Papers, Box 8, Folder 3, Department of Special Collections, University of Chicago Library.
Texteingriffe und Errata: Sperrungen und handschriftliche Unterstreichungen sind durch Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 372, Z. 24: niemanden → niemandem / S. 373, Z. 22: Willen der → Willen, der / S. 374, Z. 35: Geschichte des ⟨menschlichen Ethos⟩ Menschheit → Geschichte der Menschheit.

»Religiöse Lage der Gegenwart«

Unveröffentlicht. Manuskriptheft mit 13 beschriebenen Seiten und beschriftetem Umschlag, in Tinte mit Bleistift-Ergänzungen und -Korrekturen. Auf dem Umschlag hat Strauss unter dem Titel vermerkt: »Referat, zu halten am 21. Dezember 1930 im Bundeslager der Kadimah in Brieselang bei Berlin.« Leo Strauss Papers, Box 8, Folder 4, Department of Special Collections, University of Chicago Library.
Texteingriffe: Unterstreichungen sind durch Kursivsetzungen wiedergegeben. Abkürzungen und verkürzte Schreibweisen – wie Bsp., Jhdt., Kritik d. r. V., menschl., Philos., pol., Rel., Zshg. – wurden aufgelöst, ebenso Initialen von Namen – wie R. für Rosenzweig.

Cohen und Maimuni

Unveröffentlicht. Zwei Manuskripthefte mit 22 bzw. 11 beschriebenen Seiten und beschrifteten Umschlägen, in Tinte mit Bleistift-Ergänzungen und -Korrekturen. Heft 1 ist eine Einleitung zum Vortrag auf drei Einzelblättern (sechs Seiten in Bleistift), Heft 2 sind zwei lose Blätter mit Fragmenten in Bleistift beigegeben. Auf den Umschlägen beider Hefte

hat Strauss unter dem Titel vermerkt: »Vortrag zu halten am 4. Mai 1931.« Im Konvolut befindet sich eine gedruckte Einladung folgenden Wortlauts: »Verein ehemaliger Hörer der Hochschule für die Wissenschaft / des Judentums. / Berlin IV 24, den 15. April 1931 / Artilleriestr. 14 / Einladung / zur Hauptversammlung / am Montag, dem 4. Mai 1931, abends 7^{30}, in der Aula der / Hochschule. / Herr Dr. Leo Strauß spricht über ›Cohen und Maimonides‹. / Gäste sind willkommen. / Der Vorstand«. Leo Strauss Papers, Box 8, Folder 5, Department of Special Collections, University of Chicago Library.

Box 8, Folder 5 enthält ein Fragment mit der Überschrift: *Anhang. Zu Cohens Maimuni-Interpretation*, das vier Blätter umfaßt. Die ersten drei Seiten sind vollständig und engzeilig, die vierte ist zu einem Viertel mit Maschine beschrieben, darunter hat Strauss 18 Zeilen in Bleistift notiert. Auf einen Abdruck des Fragments – das möglicherweise als Anhang zu dem Aufsatz *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen* (dem späteren Teil IV von *Philosophie und Gesetz*) gedacht war – wurde verzichtet, da der Text in stark verkürzter Fassung Teile des Manuskripts *Cohen und Maimuni* aufnimmt und größtenteils wörtlich wiedergibt. Die Passagen des Typoskripts gehen im einzelnen auf die Seiten 394, Absatz 2 – 395, Absatz 3 und 398, Absatz 1 – 402, Absatz 2 zurück. Der Eröffnungssatz lautet: »Cohen hat die Lehre Maimunis am meisten zusammenhängend in seinem Aufsatz ›Charakteristik der Ethik Maimunis‹ behandelt.« (Siehe S. 394.) Der mit Maschine geschriebene Teil endet: »In dieser Unterscheidung sieht Cohen den ›treibenden Gedanken (von Maimunis) ganzer Lebensarbeit‹.« (Siehe S. 402.) Der handschriftliche Zusatz am Ende des Fragments wiederholt bzw. stützt sich auf den Text der Seiten 403, Absatz 2 – 404, Absatz 2.
Texteingriffe: Unterstreichungen sind durch Kursivsetzungen wiedergegeben. Abkürzungen und verkürzte Schreibweisen – wie Arist., bibl., Jüd. Schr., natürl., prophet., Rel. V., sog., Vors. – wurden aufgelöst, ebenso Initialen von Namen – wie C. für Cohen oder M. für Maimuni.

Besprechung von Julius Ebbinghaus

Erstveröffentlichung: Deutsche Literaturzeitung. Berlin 27. Dezember 1931, Heft 52, Spalten 2451–2453.

Texteingriffe: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben. Die Abkürzung E. für Ebbinghaus wurde aufgelöst.

Die geistige Lage der Gegenwart

Unveröffentlicht. Manuskriptheft mit 12 beschriebenen Seiten (davon drei lose) und beschriftetem Umschlag, in Tinte mit Bleistift-Ergänzungen und -Korrekturen. Zwei Blätter (zwei Seiten) mit dem Entwurf einer alternativen Einleitung unter der Überschrift *Vorbemerkung* und ein weiteres Blatt (zwei Seiten) mit der Disposition des Vortrags, jeweils in Bleistift, liegen bei. Auf dem Umschlag und auf der ersten Seite des Manuskripts hat Strauss notiert: 6. II. 1932. Leo Strauss Papers, Box 8, Folder 6, Department of Special Collections, University of Chicago Library.
Texteingriffe: Unterstreichungen sind durch Kursivsetzungen wiedergegeben. Abkürzungen und verkürzte Schreibweisen – wie Alex. v. Aphrod., bzgl., dgl., kath., s. z. s., Thukyd. – wurden aufgelöst; bischen ist durch bisschen ersetzt.

Einleitungen zu Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften
Pope ein Metaphysiker!
Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig
Kommentar zu den »Termini der Logik« des Moses ben Maimon
Abhandlung über die Evidenz

Erstveröffentlichung: Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Zweiter Band. *Schriften zur Philosophie und Ästhetik II*. Bearbeitet von Fritz Bamberger und Leo Strauss. Berlin, Akademie-Verlag, 1931, p. XV-XX; XX-XXIII; XLI; XLV-LIII.

Texteingriffe und Errata: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben. S. 467, Z. 19: 19. Februar 1755 → 19. November 1755 (nach dem Handexemplar von Leo Strauss) / S. 475, Z. 16: Freiheit → Freiheit. / S. 480, Z. 4: »Evidenz« → Evidenz« / S. 482, Z. 8: Lassen,« → Lassen«, / S. 482, Z. 28: Maaß → Maß / S. 484, Z. 7: Geometrie,« → Geometrie« /.

Phädon
Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele
Über einen schriftlichen Aufsatz des Herrn de Luc
Die Seele

Erstveröffentlichung: Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Dritter Band. Erster Teil. *Schriften zur Philosophie und Ästhetik III 1*. Bearbeitet von Fritz Bamberger und Leo Strauss. Berlin, Akademie-Verlag, 1932, p. XIII-XXXIII; XXXIV-XXXVIII; XXXVIII-XXXIX; XXXIX-XLI.
Texteingriffe: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivsetzungen wiedergegeben, Ae, Oe und Ue durch Ä, Ö und Ü ersetzt. S. 495, Z. 1: auf dem → auf den.

Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung

Erstveröffentlichung: *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*. Herausgegeben von Klaus Oehler und Richard Schaeffler. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1962, p. 361–375. Auf S. 361 druckte der Verlag die Notiz: »Diese Abhandlung erschien 1936 als Teil der Einführung zu Band III b der Jubiläums-Ausgabe der Werke Mendelssohns.« In einem Brief, den er den Sonderdrucken seines Aufsatzes in Kopie beifügte, schreibt Strauss am 16. August 1962 an den Klostermann Verlag: »Dear Sir: I received just now the twenty-five reprints of my contribution to the Krüger Festschrift. You surely recall that we

agreed that there should be a note at the beginning of my article to this effect: that the article was written in 1936 and meant to be used as part of the introduction to volume III b of the Jubilee edition of the works of Mendelssohn, but that that volume could no longer be published for reasons which are well known. I deplore that you saw fit to deviate from the statement on which we had agreed. As a consequence I now appear to make the untrue statement that the article in question has already been published. This is particularly regrettable because in my opinion it is not proper to contribute to a Festschrift an article one has already published. Sincerely yours, Leo Strauss«.

Der Aufsatz wurde 1974 als Teil von Strauss' Einleitung zu Band III.2 der *Jubiläumsausgabe* (s. u.) wiederveröffentlicht. In der postum erschienenen Edition sind verschiedene Querverweise auf den Text und den Kommentar von Band III.2 hinzugekommen. Zwei von drei Korrekturen aus Strauss' Handexemplar der Erstveröffentlichung wurden ausgeführt (S. 524, Z. 5: et tout → et de tout / S. 524, Z. 14: Leides → Leidens). Die Zahl der Absätze wurde – allem Anschein nach aufgrund eines Versehens – von 13 auf 14 erhöht. Unsere Edition folgt dem Wortlaut von 1974 in Band III.2 der *Jubiläumsausgabe*, p. XCVI-CX. Abweichungen, die sich auf den Erstdruck (1962) oder auf das Handexemplar (H) stützen, sind entsprechend gekennzeichnet.

Texteingriffe und Errata: Stillschweigend berichtigt wurden die beharrlich falsch gesetzten Apostrophe (l'offensé statt l'offensé). S. 515, Z. 33: behaupten: im → behaupten; im (1962) / S. 516, Z. 12: a. a. O., vgl. → a. a. O., 14, 32 f.; vgl. (1962) / S. 516, Z. 24: findet; Mendelssohn → findet: Mendelssohn (1962) / S. 517, Z. 10: nehmen, und → nehmen; und (1962) / S. 517, Z. 39: *Absatz nach*: ausgeführt hat. → *kein Absatz* (1962) / S. 518, Z. 5: Unsterblichkeit → Unsterblichkeit i. e. S. (1962) / S. 518, Z. 23: geschriebene sei → geschriebene, sei / S. 519, Z. 12: Morgenstunden *4, 26* → Morgenstunden 4, 26 / S. 523, Z. 33: des Menschen → der Menschen (H) / S. 524, Z. 5: esperoient → espéroient (Quelle) / S. 525, Z. 2: Jerusalem, 1783 → Jerusalem, Berlin 1783 (1962) / S. 526, Z. 38: élle → elle (1962).

Einleitung zu »Morgenstunden« und »An die Freunde Lessings«

Erstveröffentlichung: Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Band 3, 2. *Schriften zur Philosophie und Ästhetik III,2*. Bearbeitet von Leo Strauss. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog) 1974, p. XI-XCV. (Strauss' Einleitung zu *Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung* ist im Anschluß, p. XCVI-CX, abgedruckt, sein Kommentar zum gesamten Band findet sich p. 263–342.)

Texteingriffe und Errata: Der postum veröffentlichte Text, dessen Schlußkorrektur in den Händen von Alexander Altmann lag, weist zahlreiche Druckfehler und kleinere Versehen auf. Stillschweigend berichtigt wurden in unserer Edition die uneinheitlichen Querverweise, die im Erstdruck von p. XLV an unvermittelt kursiv auftreten. Dasselbe gilt für die Korrektur der zu Dutzenden falsch gesetzten Apostrophe. S. 528, Z. 4: »Morgenstunden« → »Morgenstunden«. / S. 528, Z. 13: (er) → er) / S. 532, Z. 25: Mendelssohns → Mendelssohn / S. 533, Z. 11: öfentlichen → öffentlichen / S. 535, Z. 4: WW, 11, 384f. → WW II, 384f. / S. 536, Z. 25: auf → aufs / S. 537, Z. 24: folgendermassen → folgendermaßen / S. 540, Z. 22: Catesisch → Cartesisch / S. 541, Z. 22: wirklicher teils → wirklicher, teils / S. 542, Z. 10: hineingedacht; → hineingedacht, / S. 542, Z. 20: müßig darüber → müßig, darüber / S. 544, Z. 8: ab Mendelssohn → ab. Mendelssohn / S. 546, Z. 13: Wenn → »Wenn / S. 548, Z. 22: Mendelssohn → Mendelssohns / S. 555, Z. 13: dieser → diese / S. 556, Z. 8/9: atheistischen, und »geläuterten«, akosmistischen → atheistischem, und »geläutertem«, akosmistischem / S. 558, Z. 34: gestattet → gestatten / S. 564, Z. 3: blossen → bloßen / S. 567, Z. 30: Dzember → Dezember / S. 569, Z. 4: hinreissen → hinreißen / S. 571, Z. 1: historiscben → historischen / S. 571, Z. 11: Wiederholungen sei → Wiederholungen, sei / S. 571, Z. 15: abschliessende → abschließende / S. 572, Z. 21: wissenshaftlichen → wissenschaftlichen / S. 573, Z. 21: Schöpfung sondern → Schöpfung, sondern / S. 581, Z. 16: akosmistische sei → akosmistische, sei / S. 581, Z. 31: den → dem / S. 584, Z. 11: Transzenden → Transzendenz / S. 586, Z. 25: geläuterten« → »geläuterten« / S. 591, Z. 27: diesselbige → dieselbige / S. 593, Z. 30: Aeqivokation → Aequivokation / S. 596, Z. 22: theologisch-politischer → Theologisch-politischer / S. 598, Z. 4: diejenigen → diejenige / S. 599, Z. 28:

»Phantheismus« → »Pantheismus« / S. 601, Z. 29: im mindestens → im mindesten.

Eine Erinnerung an Lessing

Unveröffentlicht. Eine Manuskriptseite, in Tinte geschrieben mit Bleistiftkorrekturen. Leo Strauss Papers, Box 11, Folder 7, Department of Special Collections, University of Chicago Library.

Die »Jüdischen Schriften« Hermann Cohens

Erstveröffentlichung: Jüdische Wochenzeitung für Cassel, Hessen und Waldeck. Kassel 8. Mai 1925, 2. Jg., Nr. 18, p. 1–3.
Verglichen wurden die Druckfahnen des Artikels im Nachlaß von Jacob Klein, St. John's College, Annapolis.
Texteingriffe und Errata: Die Sperrungen des Originals sind als Kursivierungen wiedergegeben, Oe und Ue durch Ö und Ü ersetzt. S. 621, Anm.: Hermann → »Hermann / S. 622, Z. 30: »Logik« → »Logik / S. 622, Z. 38: iEnführung → Einführung / S. 624, Z. 34: Judentums,« → Judentums« / S. 625, Z. 7: unnittelbare → unmittelbare / S. 625, Z. 12: verläumdetsten → verleumdetsten / S. 625, Z. 24: Jahrhundert → Jahrhunderts / S. 625, Z. 24: stehen → stehen. / S. 626, Z. 7: »Natur«. den → »Natur«, den. Die Satzfehler finden sich ausnahmslos bereits in den Druckfahnen, an deren Ende Strauss handschriftlich notierte: (Forts. folgt).

Namenverzeichnis

Abaelard 229
Abbt, Th. 477, 478, 488, 489, 504, 518, 526
Abraham 56, 328, 358, 423
Abraham bar Hiyya 177, 615
Abraham ibn Daud 55, 131
Abravanel (Abrabanel), Isaak IX, XXIV, XXV, 53, 160, 195, 200–204, 206–226, 231, 233, 234, 616, 617
Achad Haam 313, 442, 444
Adam 193, 208
Adler, C. XXXI
Albirûni 620
Albo, Joseph 112, 162–164, 182, 229, 616
d'Alembert 479, 506, 508
Alexander v. Aphrodisias 44, 45, 154, 155, 165, 177, 187, 386, 455
Alfarabi, Abu Nasr (Farabi) IX, XVIII, XXII, XXXII, 53, 56, 64, 88, 99, 100–106, 108, 109, 115–117, 125, 127–130, 133–136, 138–150, 152, 153, 156–158, 160, 164, 165, 167–177, 187, 190, 193, 196, 199, 211, 427, 428, 616–620
Ali ibn rabban at-Tabari 105
Ali ibn Muhammed al-mawardi 105
Alkibiades 411
Al-Kindi 127
Alshekh, M.H. 217
Altmann, A. XXXII, XXXIV
Amos 347
Andrae, T. 119
Andreas Alpagus 112, 139, 168, 170
Antiochus Epiphanes 327
Apollodoros 493
April, M. 502
Aristoteles X, XXII, XXXIV, 21, 27, 54, 62, 66, 68–70, 84, 89, 91, 94, 110, 112, 114, 120–123, 127–129, 134, 148, 149, 153–157, 160–162, 164, 165, 168, 170–175, 177, 185, 191, 195–198, 204, 206, 208, 209, 211, 212, 231, 271, 279, 391, 396, 397, 400, 401, 403–407, 409–411, 414–416, 419–422, 425–428, 432–435, 446, 453, 454, 574, 577, 612, 615, 616, 619, 628–630
Arnheim, F. 509
Aron ben Elia 617
Aspasius 161
Attikos 160

Auerbach, J. 517–519
Augustinus XIX, 221, 231, 275, 280
Augustinus Triumphus 224
Averroes (Ibn Ruschd) XIV, XV, XVIII, 47, 56, 68–79, 81, 83, 84, 86, 105, 123, 127, 128, 139, 142, 157, 158, 162, 164, 169, 174, 177, 182, 184, 196, 425, 428, 613, 615, 616, 618, 620
Avicenna (Ibn Sina) XVIII, XXIV, 88, 99, 103–106, 111–116, 126, 128, 139, 141, 152, 162, 168, 170, 174, 176, 182, 187, 189, 198, 424, 425, 427, 428
Azariah de'Rossi 230

Bachya ben Asher 217, 614
Bacon 612
Baer, J. F. XI, XII, 204, 206, 208, 210, 217, 225
Barker, E. XI, 196, 198, 620
Baron, S. W. 160, 162, 163, 230
Basedow, J. B. 579, 587
Baumgarten, A. 479
Bayle 11, 488, 522–526, 539, 581, 598, 603
Becker, S. 574
Bellarmin 224
Benjamin, W. XXVII, XXVIII
Bergson, H. 611
Berkeley, G. 259, 260, 284, 612, 617
Bilfinger, G. B. 487
Bloch, M. E. 509
Bodin 231
Boethius 160
Bonnet, Ch. 567, 578
Boscovich, R. J. 527
Brandis, Ch. A. 517
Brandt, Fr. 500
Brasch, M. 517
Breuer, I. 353–355
Bruni, Lionardo 212, 225
Bryan, W. J. 358
Buber, M. XII, XIV, 15, 217, 302
Burke 612
Busch, W. 292

Calvin 214
Carlyle, A. J. 224
Cassirer, E. XXIX, 241, 291, 298, 347–349
Cebes 495
Chechet ha-Nasi, Rabbi 126
Chisdai, Rabbi (Hisdai) 52, 77, 191
Chrysippos 154, 155
Cicero XXXIV, 119, 154, 155, 161, 164, 165, 188, 192, 428
Cohen, H. XI, XXIII, XXXI, 9, 15, 16, 34–38, 66, 120–123, 163, 249, 307, 339, 343, 344, 347–349, 360, 363, 393–410, 412–416, 418–422, 427–436, 442, 443, 583, 612, 621–626, 628, 629
Cohn, E. 317
Comtino, M. 131
Condillac 479
Cremonini 453
Crescas, Hasdai 182
de Crousaz, J. P. 468
Cudworth, R. 572

David 205, 216, 358
David Armenius 161, 193
Demokrit 454
Descartes 10, 21, 247, 248, 251, 284, 293, 498, 538, 540, 572, 575, 612
Diderot 485
Diesendruck, Z. 87, 104
Diogenes Laertius 188
Dostojewski 304
Dubnow, S. M. 333–336, 357, 359, 360

Ebbinghaus, J. XXIX, XXX, 437–439
Eberhard, J. A. 525, 541
Eckhart, Meister 269
Efros, I. 167, 177
Elia 161, 193
Elihu 185, 186
Ephodi 106, 208, 613
Epikur XXXIV, 24, 164, 185, 389, 454, 573, 575
Esra 327
Eusebios 160

Fal(a)q(u)era → Ibn Falquera
Falasifa 90, 91, 99, 103, 105–107, 116, 118–123, 126, 127, 129, 139, 156–158, 169, 184, 185, 187, 197, 629, 630
Farabi → Alfarabi
Farmer, H. G. 177
Feigin, S. 230
Feuchtwanger, Ludwig X
Fichte 242, 244, 248–251, 278, 331, 395
Ficino, Marsilio 196
Finkelscherer, H. 233, 234
Fischer, M. 476
Fittbogen, L. 583, 593
Formey, J. H. S. 467, 478
Forster, G. 251
France, A. 24
Frank, A. 241, 291
Frank, E. 291
Frankl, P. 192
Franz, W. 193
Friedenwald, H. 194
Friedländer, D. 507, 508, 512
Friedrich d. Gr. 508, 509
Fries, J. F. 252

Gadamer, H.-G. XII, XV, 146
Galen 187, 188
Galilei 21
Garve, C. 499, 503, 567, 568
Gauthier, L. 69, 74, 78
Geiger, A. 329
Gerhard von Cremona 147, 170
Gersonides (Lewi ben Gerschom, RLbG) XIII–XV, XIX, 45, 56, 64, 65, 68, 79–86, 89, 111, 112, 160, 165, 182, 203, 217, 614
Ghazali (Al-) 104, 160, 197
Gilson, E. XI
Goedeke, K. 507
Goethe 359, 442, 445, 549, 611
Gogarten, F. XXX, 36, 37, 39
Goichon, A. M. 617
Gottsched, J. Ch. 468
Graetz, H. 329
Gratry, A. 25
Gregor VII. 224
Grossinger, J. 505, 506, 508, 509
Grunsky, H. A. XI

Guttmann, Jacob 183, 200, 220, 230
Guttmann, Julius XII–XV, XXV–XXVII, XXXII, 29, 30–36, 38–44, 46–49, 51–53, 55–57, 59, 60, 66, 72, 181, 596
Guttmann, M. 144

Halevi, Jehuda 55, 162, 177, 611, 613, 614, 616, 617, 619
Hamann 66, 267, 467, 485, 565
v. Harnack, A. 469
Hasdai Crescas → Crescas
Hegel XIII, XXVIII, 16, 230, 297, 345, 405, 442, 623
Heidegger XVIII, XXII
Heine 360
Heinemann, H. 217
Heinemann, I. 217
Heinemann, J. 529
Heliodor 161
Hemsterhuis 269, 565
Hennings, A. 530, 533, 579
Heraklit XXXIV
Herbart, J.F. 622, 623
Herder 496, 501–504, 518, 531, 543, 565, 571
Hermias 619
Herz, M. 503
Herzl 311, 313, 315–317, 320, 334, 355, 444
Hesiod XXXIV
Hettner, H. 517
Hillel ben Samuel 616
Hiob 185, 186
Hirsch, S.R. 217, 432, 443
Hisdai → Chisdai
Hiskia (Hezekiah) 216

Hobbes IX, XII, XIII, XIX, XXII, XXIII, XXXI, 10, 11, 16, 31, 66, 191, 229, 231, 534, 535, 538, 545, 611
Holl, K. 366
Homais 320
Horaz 597, 612
Hume 255, 264–267, 271, 275, 283, 286, 537
Husik, I. 229, 613, 616
Husserl 252

Ibn al-Qifti 134, 172, 173
Ibn Badja 106, 149
Ibn Daud → Abraham ibn Daud
Ibn Esra 217, 221, 234
Ibn Falqera (Schemtob ibn Falaquera) 53, 111, 112, 117, 127, 137, 143, 149, 150, 152, 167–171, 173–175, 187, 190, 424, 612, 618, 620
Ibn Kaspi, Joseph 200, 230, 231, 233, 234
Ibn Khaldun 106
Ibn Ruschd (Rochd) → Averroes
Ibn Sina → Avicenna
Ibn Thufail 103, 106
Ibn Tibbon 95, 128, 618, 620
Innozenz III. 224
Irenäus 620
Iselin, I. 487, 488, 528, 529
Isenberg, K. 292

Jacobi, F.H. XXIX, XXXII, 241–245, 247–259, 261–264, 267–273, 275–286, 288–291, 293–297, 531–572, 579, 581, 586–588, 590–593, 596–598, 600–602, 604

Jellinek, G. 231
Jeremia 209
Jesaja 207, 347, 358
Jesus 325, 327, 389
Jethro 204
Joël, M. 151, 206
Johannes von Salisbury 213, 220, 224
Jona 358
Jonas, H. 620
Jonathan 221
Jördens, K.H. 507
Joseph 327
Joseph ibn Zadik 192
Josephus, Flavius 208, 221, 225, 226
Josia 216
Josua 219, 220, 223
Jotham 216

Kain 208
Kallikles 461
Kant 30, 37, 89, 241, 242, 248, 250, 251, 253–255, 258–260, 267, 271–273, 277, 278, 283–287, 291, 294, 343, 345, 382, 383, 401, 403–406, 431, 432, 468, 477, 497, 503, 524, 527, 551, 566, 569, 581, 612, 622
Kaufmann, D. 229
Kayserling, M. 517, 578
Keyserling, H. Graf 367, 457
Kierkegaard 345
Kinkel, W. 622–624
Klatzkin, J. 135
Klein, J. XI, XII, XIII, XXIV, XXV, XXVII, XXVIII, XXXVIII, 637
Kojève, A. XI, XXVII
Koyré, A. XI, 611
Kraus, P. XI, XXIII, XXV, 57, 128, 129, 170, 177, 196, 613, 617, 631
Krüger, G. XI–XIII, XV, XIX, XXI, XXVII, XXX, XXXI, 25, 624
Kuhlmann, R. 291
Kyros 358

Lactanz 164
de Lagarde, G. 61
de Lagarde, P. 311, 323, 324, 326–331, 336
Lambert, J.H. 478, 572
Landauer, S. 103, 302
Laplace 382
Lask, E. 262, 267
Lavater 516, 567, 569, 578
Leibniz XXXII, 242, 277, 467–471, 479, 484, 487, 488, 496, 497, 499, 513–515, 517–527, 537–542, 544, 551, 572–575, 577, 579, 581, 582, 584, 594, 601–604
Lessing, C.G. 478, 561
Lessing, G.E. XXXII–XXXIV, 16–18, 50, 51, 358, 467–471, 473, 474, 477, 485, 522, 528, 531–533, 535, 536, 538–551, 553–569, 572, 579, 582, 588–605, 607, 608
Levi, Raphael 496, 497
Levkowitz, A. 339
Lévy-Bruhl, L. 545
Lewi ben Gerschom → Gersonides
Lewy, H. 120

Liebert, A. 367
Lindner, J.G. 467
Lipps, H. 266
Livius 230
Locke 594
Lombroso, C. 321
Löwith, K. XI, XV, XXVII, 25
de Luc, J.A. 510, 511
Luise Ulrike von Schweden 509
Lukrez 573
Luther 37, 325, 326, 366, 400
Luzzatto, S. 489

Machiavelli XXIII, 231
Maimon, S. 189
Maimonides, Moses (Maimuni, Rambam, RMbM) IX–XI, XIII–XV, XVIII, XIX, XXIII–XXV, XXVII, XXX–XXXII, XXXVIII, 9, 27, 44, 45, 51–55, 61, 64–66, 68, 75–96, 98, 99, 101–103, 105–114, 116–123, 125–156, 162–165, 168, 169, 175, 177, 179–209, 211, 217, 222, 224, 229–231, 234, 347, 379, 386, 387, 393–405, 414, 416–424, 427–436, 461, 476, 572, 573, 577, 578, 611–620, 627–630
Manasse (Menasseh) ben Israel 214, 217
Mandonnet, P. 615
Mannheim, K. XXX, 365, 369–375, 387
Manser, G. 78
Marcion 524
Mariana 231
Marsilius v. Padua 211, 612, 613
v. Martin, A. 225
Marx 382, 449
Maupertuis 469, 478, 479
Mehren, A.F. 74
Mendelssohn, J. 519, 529
Mendelssohn, M. XXXI, XXXII, 11, 32, 33, 35, 43, 65, 66, 68, 131, 135, 192, 217, 291, 467–471, 473–481, 483–533, 535–574, 576, 577, 579–604, 614, 621
Merian, H.B. 478
Messiah ben David 207
Messiah ben Joseph 207
Meyer, Ludovicus 547
Meyerhof, M. 128
Micha 418
Milton 221, 231
Misch, G. 508
Mommsen, T. 231, 327
Montaigne 612
Montesquieu 215
Moses 93–95, 105, 106, 138, 140, 142–145, 151, 153, 163, 184, 198, 203–205, 220, 222, 223, 225, 226, 342, 400, 419, 423, 617, 627
Moses v. Coucy 217
Moses, W. 300
Müchler, J.G. 508
Muhammed 61, 105, 198, 425, 629
Munk, S. 95, 106, 116, 126, 127, 141, 149, 181, 428, 612
Münzer, Th. 366

Nagy, A. 127
Nahmanides 217, 221
Napoleon XVII, 20

Narboni, Moses 53, 95, 106, 165, 612, 616
Needham, J. 611
Neumark, D. 615
Newton 21
Nicolai, C.F. 395, 477, 485, 487, 501, 503, 529, 530, 554, 565, 568
Nicolaus de Lyra 219–221
Nietzsche XVIII, XXII, XXIII, XXXI, 14, 22, 61, 229, 327, 335, 382, 389, 447, 449, 460, 461, 597
Nissi ben Noah 160
Nordau, M. 315–320
Nyberg, H.S. XIII

Ockham 230
Onkelos 221
Origines 229, 615
Otto, R. XXVIII, 252, 308–310, 339, 345–347

Pascal 270, 278, 280, 539, 545
Patrizius Senensis 231
Paulus 326, 428
Paulus v. Burgos 220–222
Perikles 411
Petrus 223
Philolaos 495
Philon XI, 120
Pico della Mirandola 196
Pines, S. XI, XXV, 140, 183, 184
Pinsker, L. 336, 442
v. Platen 496
Platon XI, XVIII, XIX, XXI, XXII, XXIV, XXIX, XXX, XXXI, XXXIV, 14, 46, 53, 61–66, 68, 112, 114–123, 126–129, 134–136, 142, 144, 146–150, 152, 155–158, 160, 164, 165, 168, 170–175, 184, 187, 188, 192, 196–199, 206, 230, 246, 248, 271, 275, 385, 386, 389, 396, 397, 405, 410, 411, 413, 414, 419, 421, 425–430, 433, 439, 446, 454, 456, 457, 461, 462, 485, 486, 489, 491–496, 498, 499, 501, 512, 514, 536, 572–574, 611, 614, 616, 619, 620, 628–630
Plotin 129, 498
Polybios 612
Pope, A. 467–471, 590
Poseidonios 119, 208, 612
Ptolemaeus v. Lucca 164, 230
Ptolemäus 83
Pythagoras 115, 491

Ranke 372
Rashi, Rabbi Salomo ben Isaak 221, 230
Rawidowicz, S. XII
Razi, Muhammad 129, 177
Reichardt, J.F. 567–570
Reicke, R. 468
Reimarus, E. 531–533, 545–554, 556–559, 561–563, 565, 566, 568, 570, 582, 591–595, 598–600
Reimarus, H.S. 11, 592, 594–596
Reimarus, J.A.H. 546, 548, 550, 551, 553, 558, 559, 561, 563, 570, 591–593, 598, 599
Reinach, A. 258
Reinhardt, K. 119, 427

Resewitz, F. G. 503
Riedel, F. J. 503
Rodrigo de Castro 194
Rosenthal, E. I. J. 126, 128, 196
Rosenthal, F. 615
Rosenzweig, F. 15, 16, 38, 217, 363, 378, 407, 410, 442, 445, 624, 625
Roth, H. 164
Rousseau 406, 454, 473–475, 534, 545, 570, 612

Saadia Gaon 32, 49, 55, 56, 60, 61, 140, 182, 183, 193, 613, 619
Salmasius 221
Salomo 151, 216, 226
Salutati, Coluccio 225
Samuel 210, 219
Sarachek, J. 163
Saul 220, 361
Schaeder, H. H. XIV
Schahrastani 104
zu Schaumburg-Lippe, Graf W. 508
zu Schaumburg-Lippe, Gräfin M. 505, 506, 508
Scheler 247
Schelling 248, 251, 290
Schemtob → Ibn Falqera
Schiller, F. C. S. 611
Schlegel 253
Schleiermacher 30, 35, 41, 60
Schmid, F. A. 241, 291
Schmitt, C. X, XI, XVI
Schocken, S. XIV
Scholem, G. XI–XIII, XXIII, XXVII, XXVIII, 207
Scholz, H. 241, 291
Schopenhauer 269
Seneca 160, 208, 209
Sextus Empiricus 164
Shaftesbury 574
Sheshet, Rabbi 198
Simmias 490, 495, 496, 498, 499
Simon, E. XIV, 16, 300, 357
Sokrates XXXII, 115, 121, 129, 150, 177, 275, 385, 389, 411–414, 433, 439, 457, 461, 485, 488–490, 492–496, 498, 501, 541, 610
Sombart, W. 247
Sophroniskus 512
Spalding, J. J. 488, 504
Spengler 231, 452
Spinoza IX, XIX, XXXIII, 10, 11, 13, 16, 31, 32, 93, 192, 199, 226, 242, 248, 250–252, 254, 290, 300, 398, 400, 533, 537–539, 541, 545–547, 549–552, 554–557, 560, 562–566, 569, 570, 581, 582, 587, 588, 592, 597, 600–604, 614
Spitzer, M. XIV
Steinschneider, M. 106, 115, 127, 130, 162, 170, 425
Strauss, B. 551
Strauss, L. 13, 17, 39, 45, 55, 126, 139, 161, 164, 165, 168, 182, 184, 187, 188, 191, 196, 206, 226, 230, 231, 298, 616, 617, 643
Suarez 192
Sulzer, J. G. 510
Susmann, M. 367, 457
v. Sybel, H. 335

Taine, H. 611
Tetens, J.N. 572, 579
Themistius 164, 165, 174
Themistokles 411
Thomas v. Aquin 161, 165, 177, 184, 192, 196, 197, 220, 223, 224, 229–231, 449, 615, 616
Thukydides 453
Timaios 62
Todd, J.C. 230
v. Treitschke, H. 335
Troeltsch, H. 247

Unger, R. 267, 502
Urbach, E.E. 210, 216, 217

Vergil 230
Voltaire 11, 16, 75, 89, 358, 395, 479, 525, 598

Warburton, W. 468
Weber, H. 467
Weber, M. 247, 374, 447, 448
Wegelin, J. 485
Wellhausen, J. 327
Werdenhagen, J.A. 193
Wessely, H. 512, 529
Wilde, N. 291
Winkler, R. 345
Winkopp, P.A. 580
Wobbermin, H. 343, 344
Wolff, Chr. 135, 192, 242, 468, 479, 481–484, 487, 488, 499, 513, 518, 525, 526, 537, 539–542, 551, 556, 572, 577, 579, 582, 594, 615
Wolfson, H.A. 159–161, 191, 617, 618
Wust, P. 367

Xanthippe 494
Xenophanes 346
Xenophon XXXIV, 164

Zeller, E. 521
Zimmermann, J.G. 510, 556, 558